Gießener Beiträge zur deutschen Philologie
Begründet von Otto Behaghel
Herausgegeben von Alfred Götze
85

Wodan

Ausbreitung und Wanderung seines Kultes

Von

Karl Helm

Gießen 1946

SWETS & ZEITLINGER N.V. - AMSTERDAM - 1968

Gießener Beiträge zur deutschen Philologie
Begründet von Otto Behaghel
Herausgegeben von Alfred Götze
85

Wodan

Ausbreitung und Wanderung seines Kultes

Von

Karl Helm

Gießen 1946

Wilhelm Schmitz Verlag in Gießen

SWETS & ZEITLINGER N.V. - AMSTERDAM - 1968

Språkv.
Ty.

Veröffentlicht unter der Zulassung Nr. US W 1028
der Nachrichtenkontrolle der Militärregierung

Nachgedruckt mit Genehmigung des Wilhelm Schmitz Verlags, Giessen.

Inhalt

Seite

1. Das Problem 5

I

2. Tacitus 7
3. Der Name Wodan 13

II

4. Cherusker 16
5. Chatten und Hermunduren 17
6. Langobarden 20
7. Sachsen und Angelsachsen 26
8. Semnonen und Alemannen 26

III

9. Die Felsenzeichnungen des Nordens 34
10. Lappische Zaubertrommeln 36
11. Brakteaten 36
12. Silberkessel von Gundestrup und Goldhörner von Gallehus 38
13. Runen und Runeninschriften 39

IV

14. Snorri 41
15. Odin *Saxa god* 43
16. Gaut 45
17. Personennamen 47
18. Ase = Odin? 50
19. Rechtsleben 54
20. Ortsnamen 56
21. Thor und Odin in Saga und Edda 59
22. Wanenkrieg und Odins Verbannung 60

Diese Studie gilt nicht dem Wodankult in all seinen Erscheinungen. Sie handelt nur von einem Zug seiner äußeren Geschichte, seiner Geographie. Seine inneren Wandlungen werden nur, soweit der Zusammenhang es nötig macht, kurz gestreift, aber nicht im einzelnen erörtert.

1. Eine der großen Fragen der altgermanischen Religionsgeschichte ist jene, ob Wodan-Odin von Anfang an allen Germanen als oberster der Götter bekannt war oder ob er seinen Geltungsbereich erst im Laufe der Jahrhunderte ausgedehnt hat. Zuletzt ist die Frage zusammenfassend erörtert worden von J. de Vries[1]) in seinen *Studiën over germaansche Mythologie* V: *De Wodan-vereering bij West- und Noord-Germanen* (cit.: de Vries). Ein Vorläufer dazu waren seine *Contributions*[2]) *to the Study of Othin, especially in his relation to agricultural practises in modern popular lore* (cit.: de Vries *C.*). Die Untersuchung ist schon dadurch sehr nützlich, daß sie einen vollen Überblick gibt über die ganze Literatur, den Wandel der Ansichten und die für die verschiedenen Ansichten vorgebrachten Argumente.

Wir haben mit ihm in der Forschung über diese Frage drei zeitliche Abschnitte zu unterscheiden. Anfangs galt es — so auch für J. Grimm und seine nächsten Nachfolger — als selbstverständlich, daß Wodan immer der oberste Gott aller Germanen gewesen sei. Seit der Arbeit von H. Petersen, *Om nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold* (Kopenhagen 1876) ist dann mehr und mehr die Ansicht zur Geltung gekommen, daß Odin dem Norden ursprünglich fremd war und sein Kult sich erst von Deutschland, speziell von den Rheinlanden aus dorthin ausgebreitet habe[3]). Sie herrschte mit wenigen Ausnahmen[4]) bis ungefähr 1903. Dann teilten sich die

[1]) *Tijdschrift voor nederlandsche Taal-en Letterkunde* 52 (1933), 165—216.

[2]) *F-F.-Communications* Nr. 94 (1931). Ferner ist zu vergleichen de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte (cit.: de Vries RG.) II (1937) § 174 f.

[3]) Literatur bei de Vries, S. 3 ff.

[4]) Besonders R. Much, Der germanische Himmelsgott (Abhandlungen zur german. Philologie 1898) 251.

Meinungen wieder stärker. Schon die Anhänger der Einwanderungsthese scheiden sich in mehrere Gruppen: Einige ihrer Vertreter äußern sich nicht über den von ihnen angenommenen Ausgangspunkt, andere nehmen Zuwanderung aus dem Südosten an, unter Ansetzung gotischer Vermittlung[5]), während die meisten[6]) bei der Annahme des niederrheinischen Ursprungsgebietes bleiben. Andererseits wird nun aber Wodan auch wieder wie vor 1876 als alt gemeingermanische und darnach auch im Norden bodenständige Gottheit[7]) betrachtet. Eine nicht unwesentliche Modifikation der letztgenannten Ansicht ist die, daß Wodan zwar als eine untergeordnete Gestalt (als Sturmdämon und Totenführer) überall bekannt gewesen, zum obersten Gott aber erst am Niederrhein emporgewachsen sei; und diese Vorstellung habe sich dann allmählich nach dem Norden ausgebreitet[8]). Diese Meinung reicht übrigens auch in den zweiten Abschnitt zurück; sie findet sich *in nuce* bei R. Much, P. Herrmann, L. v. Schröder[9]) und andern.

Daß bei der verwickelten Sachlage manche im Laufe der Zeit ihre Ansicht geändert haben, ist wohl zu verstehen. De Vries lehnt die Einwanderungsthese durchaus ab, und es ist

[5]) Besonders die Schweden: Salin, Jungner, Wessén (vgl. de Vries, S. 10 f. 17 f.), denen sich aber auch einige Deutsche anschließen: ich nenne, ohne Vollständigkeit zu erstreben, nur H. Naumann, DVjschr. 3, 652 u. Heuslers Frage, Altgerman. Dichtung S. 20. Vgl. auch F. R. Schröder, Altgerman. Kulturprobleme, S. 45 ff.

[6]) S. de Vries, S. 15 ff., 18 ff., RG. II § 174 Anm. 1. Ich ergänze, wieder ohne Vollständigkeit, F. R. Schröder, S. 47, Clemen, Altgerman. Rel.-Geschichte 53, H. Schneider, German. Altertumskunde, S. 240. 284 und Die Götter der Germanen S. 182. 187 f.

[7]) u. a. Neckel, Ilbergs Neue Jb. II (1926), 139 ff.

[8]) Im Grunde auch Ödeen, *Festkr. Axel Kock (Arkiv f. nord. Fil.* 45) 294—303 und *Studier över den nord. gudavärldens uppkomst, Acta phil. Scand.* IV, 122—171; s. auch de Vries, S. 23 f.

[9]) R. Much (Himmelsgott 251) wendet sich gegen Übertreibungen (wie Herleitung von Merkur), gibt aber zu, daß die Geltung als oberster Gott von einem Punkt ausgegangen und von dort weiter übertragen sei, auch daß Odin im Norden Vorgänger gehabt habe. — L. v. Schröder (Wiener Ztschr. z. Kunde des Morgenlandes 9) nennt Wodan uralt als Winddämon und Totenführer bei allen Stämmen; dann sei er emporgewachsen. — P. Herrmann, Nord. Mythologie (1903), S. 256: ‚Die istwäonische Vorstellung von Wodan als Verkörperung jedes geistigen Strebens wurde geraume Zeit vor 800 . . . auf den nordischen Odin übertragen, und erst dadurch wurde er in Wahrheit das Oberhaupt der Welt, der unbestrittene Götterherrscher und Göttervater.'

anzunehmen, daß er mit seinen Ausführungen nicht wenige für seine Auffassung gewonnen hat. Da ich zu den von ihm überzeugten nicht gehöre, halte ich mich bei der Wichtigkeit der Frage verpflichtet, meinen abweichenden Standpunkt nochmals zu begründen. Es wird sich dabei weniger um Beibringen neuer Argumente handeln, als darum, die bekannten nachzuprüfen und ihr Gewicht neu zu bestimmen.

I

2. Die ursprünglich herrschende, auch heute noch trotz den genannten abweichenden Meinungen doch wohl landläufige Auffassung, nach der Wodan von Anfang an bei allen Germanen als oberster Gott gegolten habe, war an sich durchaus nicht so selbstverständlich. Denn in der germanischen Götterwelt war ja ein Gott vorhanden, Tius, dem schon wegen der etymologischen Zusammengehörigkeit mit ind. *Dyaus*, gr. Ζεύς allgemein hohes Alter zuerkannt wird, so auch von de Vries [10]). Allerdings scheint der Zusammenhang nicht so eng zu sein, wie meist angenommen wird, wenn nämlich nicht völlige Gleichheit der Namen sondern nur nahe Verwandtschaft besteht. Nach Krause (Nachrichten der Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Fachgr. IV, Bd. III) gehen die Namen *Dyaus* und Ζεύς auf ein idg. Wurzelnomen *di̯ēu̯s* (Tag, Himmel, Himmelsgott) zurück, der Name Tius aber auf eine dazu gehörende gleichfalls sehr alte thematische Bildung *dei̯u̯os* (*o*-Stamm) 'der Himmlische', woraus in den Sprachen, die das alte Wurzelnomen aufgegeben hatten, nicht aber den Glauben an einen höchsten Himmelsgott, der Name dieses Gottes wurde. Auch bei dieser Auffassung bleibt für den Himmelsgott Tius hohes Alter bestehen, für Wodan dagegen gilt jedenfalls, daß er nicht mit einer andern idg. Gottheit etymologisch in Zusammenhang zu bringen ist. Stünde nun bei Tacitus (Germ. 9) *deorum maxime Martem colunt* so würde man sagen: die Angabe ist gewiß richtig, denn sie stimmt zu dem, was aus sonstigen Quellen und aus der Etymologie über Alter und Verbreitung des Gottes auch bei anderen idg. Völkern zu erkennen ist. Er ist bereits indogermanisch. Wodan aber ist das jedenfalls nicht; deshalb kann

[10]) RG. I § 63: die einzige allgemein idg. Vorstellung, die der Kritik standgehalten hat.

er natürlich auch die oberste Stellung erst in nachindogermanischer Zeit erreicht haben. Es liegt also ein historisches Problem vor: die Frage nach dem Wann, Wo und Wie. Darf man darauf die Antwort geben: gewiß, idg. war er nicht, aber wenn auch erst nachindogermanisch, so doch in urgermanischer Zeit allgemein bei allen Germanen? Vor dieser Antwort, so selbstverständlich sie Anfangs schien, stehn schwierige Erwägungen.

Ausgangspunkt für diese Antwort war und ist natürlich der Satz des Tacitus: *deorum maxime Mercurium colunt.* Diese Angabe steht isoliert; sie wird weder durch andere alte Zeugnisse [11]) noch durch sprachliche Tatsachen [12]) gestützt. Dagegen wird ihr Wert durch verschiedene Umstände stark beeinträchtigt. Der Satz ist bekanntlich schematisch: Von Herodot führt der Weg stilistisch zu Caesar [13]), von diesem zu Tacitus. Wir sind trotzdem alle davon überzeugt, daß das Schematische nicht den Inhalt, sondern nur die Form der Äußerung betrifft und dem im ethnographischen Schrifttum üblichen Brauch entspricht, bei der Erwähnung der Religion eines Volkes in dieser Form den Gott zu nennen, von dem der Verfasser weiß oder zu wissen glaubt, daß er der Oberste sei [14]). Wenn nun auch Tacitus seine Schrift als Römer und nicht ohne politische Tendenz schrieb [15]), so ist hier, wo eine politische Tendenz unmöglich mitspielen konnte, nicht daran zu zweifeln, daß er in gutem Glauben und nach bestem Wissen schrieb.

---

[11]) Caesar sagt nichts von Wodan, doch beruht das nur auf unzureichender Kenntnis des Römers, nicht auf einer Wandlung von Caesars Zeit zur Zeit des Tacitus.

[12]) Über die Bildung des Namens s. u. S. 13 ff.

[13]) Herodot V, 7 (von den Königen der Thraker) σέβονται Ἑρμέην μάλιστα θεῶν (während das Volk Ares, Dionysios und Artemis verehrt). Caesar, *De bello Gall.* VI, 17, 1 (von den Galliern): *deum maxime Mercurium colunt.*

[14]) Über das Verhältnis der *Germania* zur Gattung der ethnographischen Monographien s. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (1920), Kap. I und II, und die Korrektur seiner weitgehenden Aufstellungen bei Fehrle, Trüdinger und Pfister (zuletzt Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft S. 73, wo auch weitere Literaturangaben gemacht werden). — Übrigens bezweifelt auch Norden den Inhalt der taciteischen Angaben nicht; vgl. Vorwort zur 2. Aufl., S. IV f. — Über die bei Übernahme sprachlicher Einkleidung zwar gebotene Vorsicht in der Beurteilung des Sachverhalts, die aber nicht zu grundsätzlicher Ablehnung führen darf, spricht Norden S. 406 bei der Frage der Erhebung von Stammesnamen zu Volksnamen.

[15]) Pfister, a. a. O. S. 82 f.

Ein Zweifel kann sich nur dagegen richten, ob er von seinen Gewährsmännern ausreichend unterrichtet war. Den Umfang des germanischen Gebietes, von dessen Verhältnissen Tacitus ganz zuverlässige Kenntnisse hatte, wird man nie vollständig bestimmen können. Aber der ganzen Sachlage[16]) nach und auf Grund vieler Einzelfälle, in denen seine Angaben kontrolliert werden können[17]), darf man annehmen, daß seine Kenntnis für den Westen und besonders die Gegenden des Niederrheins gut waren. Für diese darf also gewiß der Kult Wodans als des obersten Gottes im ersten nachchristlichen Jahrhundert durch *Germania* 9 als einwandfrei gesichert gelten. Das widerspricht schon entscheidend der Annahme, der Kult Wodans sei aus dem Osten von den Goten gekommen; das müßte ja weit später liegen.

Ebenso aber wie man gute Kenntnisse des niederrheinischen Germaniens dem Römer des ersten Jahrhunderts zutrauen darf, muß sich der Zweifel regen, daß für die übrigen germanischen Gebiete diese Kenntnisse auf derselben Höhe standen[18]). Auch für diese hat Handel und Verkehr gewiß früh vielerlei vermittelt und auch hier läßt sich manches gut kontrollieren, aber schon für die Gegenden des Mittel- und Oberrheins sind bei Tacitus nicht nur ganz naturgemäß Lücken, sondern auch Unrichtigkeiten festzustellen. So vermißt man *Germ.* 5 die Erwähnung der Silbergruben im Gebiet der Mattiaker. Obwohl Tacitus *Annal.* 11, 20 zum Jahr 47 doch von Ausbeutung dieser Gruben spricht[19]), hat er in der Germania, wohl wegen der Tendenz des genannten Kapitels davon geschwiegen. Bei Aufzählung der Stämme am linken Oberrhein *(Germ. 28)* fällt die geographisch unrichtige Reihenfolge *(Van-*

[16]) Vgl. außer der allgemeinen Tacitusliteratur und den *Germania*kommentaren von Müllenhoff bis Much auch E. Bickel, BJb. 139 (1934), S. 1—20 und H. Naumann BJb. 139 (1934), S. 21—33.

[17]) S. besonders: K. Schumacher, Die *Germania* des Tacitus und die erhaltenen Denkmäler, MZ IV, 1—3. — G. Wolff, Antike Klassikerstellen im Lichte der röm.-german. Altertumskunde, NJb. 42 (1918), 181—195. — G. Wilke, Archäologische Erläuterungen zur *Germania* des Tacitus 1921. — G. Wolff, Tacitus' *Germania* und die deutsche Frühgeschichte, NJb. 54 (1924), 9—18.

[18]) Cloß (s. Anm. 61) S. 659 meint, Tacitus sei über ganz Festlandgermanien einschließlich Ostdeutschland und Jütland gut orientiert gewesen!

[19]) Vgl. Schumacher a. a. O. S. 2 f.; Wilke a. a. O. S. 5 f.

giones, Triboci, Nemetes) und das völlige Fehlen der damals wichtigen *Suebi Nicretes* auf [20]). Gehen wir weiter nach dem Osten, so muß naturgemäß die Möglichkeit des Irrens wachsen. Selbstverständlich ist auch hier vieles richtig, um so sicherer, wenn es Tacitus als eine Besonderheit hervorhebt, weil das auf eine gerade diesen Fall betreffende besondere Nachricht hindeutet. Meist wird auf die Richtigkeit von Tacitus' Angaben über die Bewaffnung der Ostgermanen (Kurzschwert und Rundschild) nachdrücklich hingewiesen [21]). Aber man darf nicht übersehen, daß gerade dies ein solcher Sonderfall ist; es handelt sich um etwas, was leicht festzustellen ist und worauf ein Römer auch sorgfältig geachtet haben wird [22]). Viel schwerer als äußerlich sichtbare Dinge erfährt der Reisende sicheres über das Geistesleben eines Volkes, so auch über die Religion. Beispiele aus der Erfahrung moderner Forschungsreisender könnten dafür in großer Zahl gegeben werden.

Wir müssen deshalb Tacitus für solche Nachrichten besonders dankbar sein, aber wir dürfen nicht erwarten, daß er hier erschöpfend ist; er kann es gar nicht sein, und um so weniger, je weiter wir uns von der Rheinlinie entfernen. Ferner: einem Schriftsteller, der von einem Volke ein ethnographisches Gesamtbild geben will, wird leicht die Versuchung nahen, dort wo seine Gewährsmänner versagen, das Bild zu vervollständigen, indem er das, was er von einem Teilgebiet zuverlässig weiß, verallgemeinert, und er wird der Versuchung erliegen, wenn er nicht die nötige wissenschaftliche und kritische Schulung besitzt. Auch für Tacitus können wir mehrfach feststellen, daß er verallgemeinert und daß darauf bei ihm irrige Angaben beruhen. In der Schilderung Germaniens als eines Landes voller Sümpfe *(Germ.* 5) sind offenbar Angaben, die für Teile des Rheinlaufs zutreffen [23]), verallgemeinert. Die *truces,* d. h. schauerlich wilden Augen, die als Rassemerkmal der Germanen erwähnt werden *(Germ.* 4) sind natürlich keine allgemeingültige Beschreibung, sondern eine Verallgemeine-

[20]) Schumacher a. a. O. S. 10.

[21]) *Germania* 43; dazu Much, S. 390.

[22]) Vgl. die Genauigkeit bei Beschreibung der *hastae* (Schumacher, S. 3).

[23]) Schumacher, S. 2: „die zahlreichen Altwasser des Rheins, welche die Römer von Xanten, Mainz oder Straßburg aus oft genug passieren mußten, mögen bei ihnen den ungünstigen, in den Feldzügen in Niederdeutschland zuerst gewonnenen Eindruck bestärkt haben."

rung aus dem Kampfstadium[24]), die schon bei Caesar[25]) begegnet (*De bello gall.* I, 39: *se . . ne vultum quidem atque aciem oculorum . . ferre potuisse*). Schumachers Belege aus der bildenden Kunst der Römer beweisen nichts weiter, als daß dieser Kampftypus auch dem römischen Bildhauer vorschwebte. Das völlige Fehlen von Steinbauten (*Germ.* 16) gilt zwar für einen großen Teil Germaniens, aber doch nicht für das ganze Gebiet. Auf Gotland reicht der Steinbau sicher ins 2. Jahrhundert[26]), wahrscheinlich aber viel weiter zurück. Das Fehlen der Segel kennt Tacitus aus dem Gebrauch, der offenbar bei den Kriegsschiffen der niederrheinischen Stämme und ebenso in einem großen Teil des Nordens herrschte[27]). Er behauptet es aber *Germ.* 44 auch für die Svionen, obwohl für diese der Gebrauch von Segeln schon aus vorchristlicher Zeit durch bildliche Darstellungen bezeugt ist[28]). Die Angabe vom Fehlen des Silbers in Germanien (*Germ.* 5) ist eine auf ungenügende Kenntnis zurückgehende Verallgemeinerung. Der seltene Gebrauch des Schwertes ist wieder richtig für die Rheingegenden, für die *Suebi Nicretes* und die linksrheinischen Stämme[29]) angegeben; unrichtig ist es, wenn dies wieder für die Gesamtheit behauptet wird.

Aus dem kultischen Gebiet verweise ich auf die Angabe, daß die Leichen vornehmer Männer mit ihren Waffen, manchmal auch dem Pferd verbrannt werden (*Germ.* 27). Unrichtig ist in dieser Allgemeinheit, was über das Mitverbrennen der Waffen und des Pferdes gesagt wird; denn die Waffen werden oft neben der verbrannten Leiche beigegeben. Unrichtig aber vor allem ist auch, wenn T. die Leichenverbrennung als einzige germanische Sitte bezeichnet, denn besonders östlich und nördlich ist auch damals schon die Körperbestattung in starkem Vordringen[30]).

---

[24]) Fehrle, *Germania*-Kommentar, S. 65.

[25]) Fehrle a. a. O., S. 1 f.

[26]) Montelius, Kulturgeschichte Schwedens, S. 188 f.

[27]) Wilke, S. 55. Indessen kennen die Bataver nach *Histor.* 5, 23 offenbar damals bereits den Gebrauch des Segels.

[28]) Much, ZfdA. 36, 50; *Germania*-Kommentar, S. 393 f.

[29]) Schumacher, S. 3; Much, *Germ.*-Kommentar, S. 85.

[30]) Nicht erst nach Tacitus und unter römischem Einfluß, wie Much, S. 248 annimmt; s. auch Kiekebusch, Einfluß der römischen Kultur auf die Germanen (1908), S. 60.

Die Worte *sepulcrum caespes erigit* müssen wegen *erigit* auf kleine Rasenhügel gedeutet werden, wie sie sich am Mittel- und Oberrhein finden; im größten Teil Deutschlands ist damals aber das Flachgrab [31]) vorherrschend. Und wenn Tacitus durch die Worte *monumentorum arduum et operosum honorem ut gravem defunctis aspernantur* größere Grabbauten ausschließen will, so verallgemeinert er wieder den Befund mittelrheinischer Gegenden; denn in Teilen Deutschlands finden wir auch in dieser Zeit größere Hügel und Steinsetzungen, und Steindenkmäler sind vor allem im nordgermanischen Gebiet auch dieser Zeit nichts seltenes.

Ob die Angabe (*Germ.* 9), die Germanen hätten weder Götterbilder noch Tempel gehabt, allgemeine Gültigkeit beanspruchen darf, wird verschieden beurteilt. Bei den Götterbildern liegt aber sicher eine unrichtige Verallgemeinerung vor; denn menschengestaltige wenn auch recht primitive Götterbilder sind schon aus der Bronzezeit [32]) bekannt und auch beim Nerthuskult (Germ. 40) wird deshalb am einfachsten ein Bild der Göttin angenommen [33]). Schwieriger liegt die Frage betreffs der Tempel, aber im Bericht über Zerstörung des Tanfanaheiligtums (*Annal.* 1, 51) werden die Worte *solo aequatur*, wenn man sie nicht gewaltsam pressen will, doch wohl auf ein Gebäude gedeutet werden müssen [34]).

Es kann also nach diesen Beispielen nicht zweifelhaft sein, daß auch bei dem *Mercurius*satz mit der Möglichkeit einer Verallgemeinerung zu rechnen ist. Und diese wird dadurch wahrscheinlich, daß Tacitus selbst für einige Stämme Besonderheiten des Kultes verzeichnet, bei denen es zum mindesten fraglich ist, ob neben ihnen ein ausgebildeter Wodankult überhaupt Platz haben konnte. Diese Frage erhebt sich schon bei dem der Wanenverehrung verwandten Nerthuskult (Germ. 40), vielleicht auch beim ostgermanischen Kult der *Alcis* (Germ. 43), besonders aber bei dem Bericht, den Tacitus vom Semnonenhain und dem dort geübten Kult gibt (Germ. 39); s. u. S. 26 ff.

---

[31]) Much, *Germ.*-Komm. S. 249.

[32]) Helm, RG. I, 206 ff.

[33]) Trotz Bickel, S. 8 ff.

[34]) Much, a. a. O. S. 128.

3. Der Name Wodan hilft nicht weiter, obwohl er nach Wurzel, Bildungsweise und ursprünglicher Grundbedeutung durchsichtig ist. Soweit die Wurzel in Betracht kommt, hat seit Adam von Bremen niemand daran gezweifelt, daß er mit Wut 'starke Erregung'[35]) zusammenhängt und damit natürlich Beziehungen hat zu dem andern von derselben Wurzel gebildeten Namen, der in *Wode*, nord. *Oðr*, vorliegt. Klar ist auch die Bildung durch ein Suffix, das hochstufig in der Form idg. *-ono-*, *-eno-*, germ. *-ana-*, *-ina-*, in der Wortbildung im Nordischen, Gotischen und Westgermanischen aber auch indisch, griechisch, lateinisch und keltisch gut bezeugt ist. Soweit dabei nominale Ableitungen mit persönlicher Bedeutung vorliegen, bezeichnen diese Wörter einen, der Herr ist über das was der Stamm ausdrückt, oder schützend verfügt[36]) oder einen von Rang und Amt[37]). Das Material ist bekannt genug. Zusammenstellungen[38]) finden sich bei Kluge, Nominale Stammbildungslehre § 20 und besonders bei Marstrander a. a. O.; dabei sind auch Wörter genannt, die das Suffix in anderer Ablautsform (tief- und dehnstufig) zeigen.

Die nicht bestrittene Verwandtschaft der Namen *Wodan — Wode, Oðinn — Oðr* oder des Paares *Ullr — Ullinn* ihrer Art nach sachlich und sprachlich genau zu bestimmen, ist nicht

---

[35]) Dahingestellt bleibe, ob im Sinne der Ekstase, wie oft erklärt wird; s. de Vries *Tijdschrift v. ned. Taal- en Letterkde.* 53, S. 193.

[36]) Marstrander, NTS. 158 f.

[37]) de Vries *C.*, S. 34.

[38]) Hierher also: ind. *karana* 'Helfer', *janana* 'Erzeuger', *svâdana* 'Koch' — griech. κοίρανος — lat. *dominus* 'Hausherr', *decanus, tribunus, patronus*, wozu Marstrander noch erinnert an die Namen: *Annona, Pomona, Fortuna, Neptunus, Portunus* 'Hafengott' — kelt. *tegernos* 'Hausherr'. Marstrander nennt weiter die Namen von keltischen Gottheiten: *Damona* 'Beschützerin der Ochsen', *Divona, Nemetona* 'Beschützerin des Heiligtums', *Obiona, Ritona, Rotona, Sirona, Tangona, Epona* 'Beschützerin der Pferde', *Maponos*, den Personennamen *Teutonos* und den Stammnamen *Coriono-totae*, dessen erster Teil zu griech. κοίρανος stimmt. — Germanisch endlich got. *þiudans, kindins;* burgund. *hendinos;* ags. *dryhten;* altfränk. *thunginus*, dann außer Wodan noch die Namen und Beinamen *Tanfana, Hludana, Berkana* (?), *Meduna, Leudanus*, (zu *liudi*, Merkur- d. h. Wodanbeiname), nord. *Herjann* (= κοίρανος, Odinbeiname), *Ullinn, Fillinn*. Auch die nord. Göttinnen *Lofn, Hǫrn, Sjofn* stellt Marstrander hierher, sodann den *Requalivahanus* und den *Hercules Saxanus*, der aber gewiß ungermanisch ist (Helm, RG. I, § 215; S. Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften, S. 61).

J. de Vries über das Verhältnis von Óðr zu Odinn: ZfdPh. 72 (1953), 233 ff.

einfach. Sachlich gilt in beiden Fällen[39]) für de Vries (*C.*, S. 33): es sind jeweils zwei verschiedene Formen derselben göttlichen Macht, wobei Wodan-Odin die voller entwickelte göttliche Gestalt ist. Eben dem entspricht nun seiner Meinung nach auch das sprachliche Verhältnis: Er betrachtet den längeren Namen als eine einfache Erweiterung des kurzen[40]), zieht daraus nun aber keineswegs den Schluß, daß die erweiterte Form, also Odin, jünger sein müsse als Odr, sondern stellt ausdrücklich fest, daß die Doppelheit Odr-Odin schon zu einer alten Schicht der skandinavischen Religion gehören müsse. Mir scheint trotz de Vries *C.*, S. 36 und Anm. 80 die Annahme, es könne von einem fertigen Namen mit Hilfe eines Suffixes ein anderer abgeleitet werden, in jedem Fall gewagt zu sein. Beispiele für solch einen Vorgang kenne ich nur bei Bildung von Koseformen. In unserm Fall, angesichts der oben festgestellten Bedeutung der mit diesem Suffix gebildeten Ableitungen scheint mir diese Annahme vollends unwahrscheinlich, wenn nicht undenkbar. Als Ausgangspunkt erwartet man bei der genannten Bedeutung vielmehr ein Dingwort, ein Abstractum oder ein Collectivum, keinesfalls den Namen einer Einzelperson. Auch wenn dieser Name selbst ein altes Abstractum ist, wie auch de Vries für Ullr und Odr annimmt[41]), oder altes Dingwort[42]), scheidet er, einmal zum Namen geworden, als Ausgangspunkt für weitere Namenbildung aus. Daraus ergibt sich, daß die Verwandtschaft zwischen Odr und Odin nicht die direkte gewesen sein kann, die de Vries annimmt, also nicht Bildung eines Namens aus einem andern innerhalb des nordischen Gebietes. Ebenso nötigt die Bildungsweise nicht zur Annahme höchsten Alters und damit germanischer, also auch gemeinnordischer Herkunft. Hohes Alter einer Bildungsweise zwingt nicht dazu, jedes einzelne Wort solcher Bildungsweise als uralt zu betrachten. Es frägt sich vielmehr, wie lange eine Bildungsweise produktiv ist. In unserem Falle liegt die

[39]) Da für beide Paare nach de Vries genau dasselbe Verhältnis vorliegt, gilt das was er über das eine Paar sagt, immer auch für das andere.

[40]) *Tijdschrift voor nederl. Taal- en Letterkunde* 53, S. 193 ff.; de Vries, RG. II, § 172. Bei *Ullr-Ullinn* nimmt de Vries örtliche Sonderentwicklung an, ob auch bei *Odr-Odinn*, ist nicht zu erkennen (a. a. O., S. 203).

[41]) *Tijdschrift* 53, 205 f.

[42]) Zur Etymologie von Ullr vgl. F. R. Schröder, Skadi (1941), S. 80 ff. und zu Ullr-Ullin nun Mohr, DLZ. 64, 547.

Sache so: die Bildungsweise ist indogermanisch, niemand wird deshalb den Namen Odin als indogermanisch ansetzen wollen. Wir wissen ja, daß die Bildungsweise einzelsprachig lange produktiv blieb (ind. lat.); nur ein Fall findet sich in drei indogermanischen Sprachzweigen (κοίρανος — *coriono* — *herjann*), alle andern sind einzelsprachlich. Ganz ähnlich steht es mit den germanischen Belegen: nord- und westgermanisch ist ags. *dryhten*, ahd. *truhtin*, anord. *dróttinn*, wegen *drauhtinassus* wohl auch ostgermanisch; gotisch-westgermanisch ist got. *þiudans*, ags. *þeoden;* gotisch-burgundisch got. *kindins*, burg. *hendinos*, falls dies für *kendinos* steht. Alles andere ist einzelsprachlich: fränkisch *thunginus* und wenn wir von *herjann* und dem strittigen Wodan absehen, sämtliche Namen. So gut wie diese kann auch Wodan eine einzelsprachliche Bildung sein, die sich erst ausbreitete. Natürlich: südgermanische Herkunft läßt sich von hier aus nicht beweisen, aber ebensowenig gemeingermanische.

Obwohl es für die Streitfrage belanglos ist, füge ich noch hinzu, wie nach meiner Auffassung das sprachliche Verhältnis Odr-Odin, Wode-Wodan zu beurteilen ist. Ich betrachte Wodan als Ableitung von einem Abstractum Wode (Odr), nicht vom Namen Wode, diesen selbst aber nun keineswegs als eine Verkürzung des längeren Götternamens, wie man vielfach annahm und neuerdings Nils Lid wieder glaubhaft zu machen sucht[43]). Ganz abgesehen davon, daß bei Namenskürzungen gewisse lautliche Veränderungen einzutreten pflegen, dürfte Verkürzung des Namens eines Gottes zu einem neuen Namen religionsgeschichtlich eine Unmöglichkeit sein. Vielmehr nehme ich an, daß beide Namen unabhängig voneinander aus derselben Wurzel hervorgingen. Im einfachsten Fall hat man das Grundwort ohne Zufügung irgend eines sonstigen sprachlichen Mittels angewandt, lediglich zur Verbildlichung und Personifikation des in ihm liegenden Begriffes. Diese Personifikation mag in zahlreichen zeitlich und örtlich getrennten Einzelfällen geschehen sein. Die Bezeichnung mußte dabei noch nicht den Charakter eines Namens haben, sie konnte Gattungsname bleiben für die Wesen, deren Merkmal die im Stammwort ausge-

---

[43]) *Jolesveinar og Grøderikdomsgudar.* Oslo 1933 *(Skrifter utgitt av de norske videnskaps akademi i Oslo* 1932, *Histor.-filos. Kl.* II, 149).

sprochene Art war (eine Art von Augenblicksgottheiten). Man konnte etwa bei Sturm sagen: ein Wodu zieht einher. Mit der Zeit konnte daraus ein tatsächlicher Eigenname werden wie Odr. Möglich, daß in der nord. Sage von dem über die Erde wandernden Odr eine Reminiszenz an diese 'Vielfältigkeit' steckt. Im andern Fall hat man unter Verwendung des Suffixes einen Ausdruck geschaffen für den Führer oder Herrscher dieser Kollektivwesen (Vgl. *holda-Hludana,* Helm, RG. I § 229).

II

Die Unsicherheit, die ich angesichts des bisher Besprochenen über unserer ältesten Quelle glaube liegen zu sehen, hat mich bestimmt, um zu Klarheit zu kommen, zunächst den Versuch zu machen, den sicheren Mindestbereich des Wodankultes für das erste Jahrhundert festzustellen. Ich denke dabei natürlich an Mindestbereich in dem von Tacitus behaupteten Rang; denn auf die Frage, ob und wann Wodan als zweit- oder drittrangige Gottheit einem Volke bekannt war, dürfen wir aus unseren historischen Quellen für jene Zeit Auskunft nicht erwarten. Als ein solcher Versuch wird das in Bd. I meiner Religionsgeschichte ausgeführte auch bei Vertretern anderer Ansicht anerkannt werden können. Ich knüpfe an das dort Vorgetragene an, um es hier weiter auszuführen, nachzuprüfen, zu modifizieren und für den Norden zu ergänzen; auch Korrekturen habe ich vorzunehmen. Für diese Untersuchung darf man nach dem oben ausgeführten natürlich ausgehn von dem allgemeinen Satz des Tacitus, dessen Gültigkeit für die Rheinstämme (auch die Chatten) außer Zweifel steht. Von hier Schritt für Schritt zu den andern vorschreitend, kommen wir östlich und nordöstlich zu Cheruskern, Hermunduren, Langobarden und Semnonen.

4. Wodanskult der Cherusker wird offenbar von Chadwick für diese frühe Zeit angenommen. Andere stimmen ihm zu, vorsichtig de Vries (S. 198), entschieden T. Y. Powell (*Folklore* XI, 86). Für diesen bilden ein wichtiges Argument die mit *Sig-* gebildeten Namen *Segimerus, Segestes, Segithancus,* die er mit den ebenso gebildeten Beinamen Odins

im Norden vergleicht[44]). Er will daraus schließen, Wodan sei der *favorit god* und *eponymous ancestor* der bei den Cheruskern herrschenden Familie gewesen. Dabei ist wieder der große zeitliche Abstand vollständig ignoriert. Der Schluß: Odin trägt im Norden in der Vikingerzeit mit *Sig-* zusammengesetzte Namen, bei den Cheruskern gibt es entsprechende Personennamen im 1. Jh. — also hat Wodan bei den Cheruskern damals wie Odin in der nordischen Vikingerzeit als oberster Gott gegolten — dieser Schluß wäre richtig, wenn Personennamen mit *Sig-* auf einen Gott Bezug haben müßten und zweitens: wenn, dies vorausgesetzt, die *Sig*-namen als Beinamen ausschließlich an Wodan gebunden wären. In Wirklichkeit deuten solche Beinamen natürlich auf den Kriegs- und Siegesgott; das ist bei den Vikingern im allgemeinen Odin. Aber auch in diese späte Zeit reicht ja Tius als Kriegsgott und Spender des Sieges: *hann raeđr mjǫk sigri i orrostum* heißt es noch Snorra-Edda 24, und Sgdr. 6 geben die Anweisung, wer Sieg erlangen wolle, solle bei Einritzen der Siegrunen in den Schwertgriff Tyr anrufen. Für das erste Jahrhundert und die Zeit des Tacitus kann schon nach der von diesem gewählten *interpretatio Romana* vollends für das rheinische Germanien nur Tius als Kriegsgott und Siegspender in Betracht kommen. Daß das auch für die Cherusker gilt, zeigt ein weiteres Argument, das wir nicht auf dem Umweg über römische Interpretation gewinnen, sondern aus dem Tatsachenbericht, der uns einen germanischen Brauch direkt vor Augen führt: Am Ort der Varusschlacht finden die Römer später *truncis antefixa ora*, natürlich die Reste der dem Siegesgott dargebrachten Opfer. Wichtig ist deshalb, daß wir vom Ritus dieser Opferung wenigstens ein charakteristisches negatives Merkmal zu erkennen vermögen: es handelt sich nicht um die Häupter Gehängter, also nicht um Opfer im Kult Wodans. Dieser war mithin im Jahre 9 noch nicht der Schlachtengott der Cherusker und dann auch gewiß nicht der von der herrschenden Familie in erster Linie verehrte Gott.

5. Für die Hermunduren bringt Tacitus *Annal.* 13, 57 den wertvollen Bericht über den Kampf mit den Chatten um die Salzquellen im Jahre 58: . . *bellum Hermunduris pro-*

[44]) de Vries a. a. O. Anm. 4 betont auch die Übereinstimmung der Namen, gibt aber zu, daß das nichts beweist.

sperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri cuncta viva occidioni dantur. Et minae quidem hostiles in ipsos vertebant. Diese anscheinend so klaren Sätze sind nun freilich keineswegs eindeutig und haben tatsächlich verschiedene Auslegung gefunden. Da die Entscheidung nur beim taciteischen Sprachgebrauch liegen kann, erheben sich einige dahin zielende Fragen: 1) Warum steht der Komparativ *exitiosius,* nicht der Positiv wie *prosperum*? 2) Heißt *victores* 'sie, im Falle des Sieges' oder 'die tatsächlichen Sieger'? 3) Heißt *diversa acies* ganz allgemein 'die Feinde' oder steckt in *diversa* ein anderer Nebensinn? 4) Welches ist die Bedeutung von *ac* bei Tacitus? 5) Warum steht *sacravere*? Bei einem Gelübde, um das es sich doch handelt, erwartet man *sacraverant* — oder, wenn das Gelübde als feststehender Brauch bezeichnet werden soll, *sacrabant*[45]). 6) Gehört der Satz *et minae* usw. zum vorhergehenden oder zum Folgenden? — Von der Beantwortung dieser Fragen hängt die Antwort ab auf die Fragen: 1) Wer bringt das Gelübde? Beide, die Hermunduren oder die Chatten? 2) Wem wird im Einzelfall gelobt? Beiden zugleich oder einerseits dem Mars, anderseits dem Merkur? — Die gegebenen Möglichkeiten sind die Folgenden: 1) Beide Völker geloben beiden Göttern; dann ist *exitiosius* zu verstehen als 'verderblicher als wenn kein Gelübde geschehen wäre'. Diese Übersetzung scheint die meist gewählte; sie findet sich am häufigsten in Übersetzungen und Kommentaren. 2) Die tatsächlichen Sieger, die Hermunduren, weihten das Opfer den Göttern, und deshalb wurde die Niederlage für die Chatten um so verderblicher (so bei Rupert). 3) Eine dritte Möglichkeit wäre: die Chatten allein haben das Opfer beiden Göttern gelobt und die Drohung, die sie gegen ihre Gegner ausgesprochen hatten, wendet sich nach ihrer Niederlage gegen sie selbst. Ich hatte früher die erste Übertragung angenommen (RG. I, 136, 137, 172) und daran den Schluß geknüpft, daß dieser Kampf für die Annahme des Wodankultes durch die Hermunduren entscheidend gewesen sei, die Hermunduren hätten den Wodankult gelobt im Falle des Sieges,

[45]) Doch kann das Perfektum bei Tacitus auch bedeuten: 'sie pflegten zu weihen, sie sind Weiher'. Dann entspräche *sacraverunt* ganz dem folgenden *dantur.*

es handle sich um eine *evocatio*[46]), Anrufung des Gottes der Feinde mit Kultversprechung. Ich gebe zu, daß für diese weitergehende Annahme kein Anlaß vorliegt. Vielmehr müßte man sich begnügen festzustellen, daß die Hermunduren damals den Wodankult kannten. Ebenso gilt das, wenn die zweite Übersetzung richtig ist. Bei der dritten könnte an die Möglichkeit gedacht werden, daß die Hermunduren, ohne das genannte Gelübde getan zu haben, nun als Rache das selbe Opfer bringen: so ergäbe sich auch hier Wodankult für sie und in diesem Fall vielleicht erst Annahme des Kultes durch sie.

Eine eindeutige Entscheidung scheint sich aus dem Sprachgebrauch des Tacitus nicht zu ergeben, auch nach Aussage der von mir befragten klassischen Philologen. Es frägt sich, ob sich aus der Verwendung der bei Tacitus nicht eben häufigen Partikel *ac* noch eine vierte Möglichkeit ergibt. Von einer Seite wurde das ganz verneint, von anderer erhalte ich die folgende Auskunft: „Es zeigt sich, daß die Verbindung durch *ac* im Unterschied einer Verbindung rein äußerlicher Art, die durch *et* und *que* hergestellt wird, eine Verbindung von mehr innerer Art bezeichnet und zwar so, daß darin die relative Selbständigkeit der verbundenen Personen oder Sachen zum Ausdruck kommt." Als Beispiele parallel unserem Satz werden mir genannt *Annal.* 73, 8: *Sertorii atque Mithridatis ingentibus bellis.* Es handelt sich um zwei verschiedene voneinander unabhängige Kriege. — *Annal.* 12, 23, 4: *Ituraeique et Judaei defunctis regibus Sohaemo atque Agrippa Syriae additi.* Bei den Ituraeern starb König Sohaemus, bei den Juden Agrippa. — *Annal.* 1, 55, 5: *nam spes incesserat (Romanos) dissidere hostem in Arminium ac Segestem, insignem utrumque perfidia aut fide* (daß sich zwei Parteien bilden würden, eine des Arminius und eine des Segest).

Es kann also kein Zweifel sein, daß an der fraglichen Stelle *Marti ac Mercurio* heißen k a n n: 'die einen dem Mars, die andern dem Mercur'. Fraglich ist nur, ob es so heißen muß. Daß aber die erste Übersetzung vorzuziehen ist, scheint sich durch den unmittelbar vorhergehenden Ausdruck *diversam aciem*, der dem vorausgehenden Gegensatz *Hermunduri-Chatti* entspricht, zu empfehlen; dadurch wird ja die Vorstellung des

[46]) Wissowa S. 39. 321 ([2] 44. 383 f.).

'einerseits-anderseits' ausdrücklich gegeben. Freilich zwingend ist der Schluß nicht. Immerhin wird es gut sein, die Wahrscheinlichkeit im Auge zu behalten. Wenn wir diese Interpretation akzeptieren, müßte natürlich die Verteilung die sein, daß Mercur-Wodan von den Chatten angerufen wird; denn für sie als die westlichen ist dies ohne weiteres als gegeben zu betrachten. Für die Hermunduren bliebe Mars-Tius als Empfänger des Opfers, ein deutlicher Gegensatz zum Wodankult ihrer Gegner läge zutage[47]).

6. Wenn man für die Langobarden von der bekannten Geschichte ausgeht, in der die *Origo* und Paulus Diaconus vom Kampf der Winiler-Langobarden mit den Wandalen und der damit zusammenhängenden Namengebung erzählen, so bedarf das einer ausführlichen Rechtfertigung. Denn diese Geschichte wird verschieden beurteilt und neuerdings wird ihr vielfach jeder Wert abgesprochen. Die Namenserklärung scheint der unmittelbare, manche meinen der einzige Zweck der Erzählung zu sein. Für die genannten Quellen wird das stimmen, aber es frägt sich, ob nicht doch noch mehr in der Geschichte steckt, als diese Quellen selbst noch gewußt haben. Um dies richtig zu beurteilen, muß man über die literarische Stellung der Erzählung im klaren sein. Schon E. H. Meyer wies 1891 (GM. 270) auf die Verwandtschaft der Geschichte mit der homerischen Erzählung (Ilias 14, 155 ff.) hin, wo der Göttervater durch Hera zugunsten der Griechen überlistet wird. Meyer hält trotzdem die langobardische Erzählung für echt, während andere die Echtheit bezweifeln oder ganz bestreiten, worin Neckel (Balder, S. 200, 245) am weitesten gegangen ist. Er vertritt die Ansicht, der Stoff vom Göttertrug sei der Inhalt eines thrakischen Liedes sehr früher Zeit gewesen. Aus diesem sei jenes Lied geflossen, auf dem einerseits die Ilias beruhe, anderseits sei „über 1000 Jahre später" das Lied bei den Langobarden bekannt geworden, der langobardische Historiker habe es „germanisch" nachgebildet und zwar recht spät, etwa zu Anfang des 7. Jhs. Darnach wäre also die Erzählung ein rein literarisches Erzeugnis ohne Verwurzelung in langer Tradition,

[47]) Nach der Ansicht der Vorgeschichtler sitzen die Hermunduren um Chr. Geb. noch beiderseits der Elbe (Uslar, Westgermanische Bodenfunde, S. 181). Sie schieben sich dann nach Westen vor.

sie würde von Paulus Diaconus mit Recht als *ridicula fabula* bezeichnet. Ich glaube, daß man damit der Erzählung nicht gerecht wird. Neckel hat, wie so oft geschieht, nur die vergleichbaren Züge gewertet, die andern, obwohl er sie nicht ganz übersah, zu gering geachtet. Man braucht nur die freilich weit episch ausgesponnene Erzählung der Ilias genau nachzulesen, um zu sehen, daß selbst das noch Vergleichbare schon recht verschieden ist. Bei Homer sorgt Hera dafür, daß Zeus, der den Griechen feindlich gesinnt ist, in Schlaf versinkt, so daß er nicht merkt, wie diese in dem inzwischen ausgebrochenen Kampf seine Schützlinge, die Trojaner, hart bedrängen. Bei Paulus schläft Wodan — aber er wird nicht etwa eingeschläfert, auch findet nicht während seines Schlafes der Kampf statt, Wodan ist auch nicht etwa Anfangs ein Feind der Langobarden (wie Zeus der Feind der Griechen ist), er verspricht unparteiisch denen den Sieg, die er am Morgen zuerst sieht. Frea hat also nur dafür zu sorgen, daß sein Auge vor dem Kampf auf ihre Schützlinge fällt. Nach der *Origo* tut sie das, indem sie — und darin besteht die List — das Bett Wodans umdreht, so daß er in eine ihm nicht bekannte Richtung blickt. Bei Paulus Diak. fehlt dieser Zug; Frea rät den Winilern nur, sich mit ihren Frauen, die ihr Haar wie einen Bart um das Gesicht gelegt haben, dort aufzustellen, wo der Gott sie erblicken muß, wenn er wie gewöhnlich gen Morgen schaue. Von einer List kann man hier zwar kaum mehr reden, aber nehmen wir immerhin an, dieser verständige Rat sei eine von Paulus vorgenommene Abschwächung der „List". Übrig bleibt dann als Vergleichsmoment die einfache Tatsache, daß zwischen dem göttlichen Paar überhaupt eine List angewandt wird. Will man darin literarischen Einfluß sehen, so wird man doch zugleich erkennen müssen, daß der Einfluß recht lose ist und sich auf alles andere nicht erstreckt, daß vielmehr der Kern der Geschichte als ganzes wie auch im einzelnen unberührt bleibt. Baesecke[48]) hat Neckels Ansicht auf das richtige Maß zurückgeführt; ich glaube, daß sich das noch ergänzen läßt. Mit Baesecke scheiden wir zunächst Sagenbericht über die Namengebung und Göttertrug; denn die Namengebung besitzen wir bei Fredegar in älterer Fassung ohne diesen Trug. Diese alte Fas-

[48]) Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums, S. 315 ff.

sung hat nach B. der Langobarde dem homerischen Göttertrug aufgepfropft, besser wohl: er hat der langobardischen Sage den Göttertrug aufgepfropft. Was ihn dazu veranlaßte, wird später klar werden. Fragen wir nach den ganz unzweifelhaft alten Elementen der Sage, so ist zunächst auf die Namen zu verweisen *Gambara, Ybor, Agio,* die in der Form *Gambaruc, Ebbo, Aggo* auch in der Sage von der Langobardenauswanderung bei Saxo 284 überliefert sind. Ihre Bedeutung hat Paulus wohl nicht mehr verstanden, aber als germanisch wird er sie gewiß noch erkannt haben [49]).

Wenn er also die Erzählung einleitet mit den Worten: *refert hoc loco antiquitas ridiculam fabulam,* so kann er nicht an nichtgermanisches Altertum gedacht haben, sondern nur an heimische *antiquitas;* das heißt aber, daß es sich bei der von ihm erzählten Geschichte nicht um eine zu seiner Zeit erfundene oder aus der Fremde übernommene Erzählung handelt, sondern um eine von ihm vorgefundene Tradition, die ihm wohl in metrischer Form vorlag. Diese berichtete in ihrer einfachsten bei Fredegar erhaltenen Form, daß beim Zusammenstoß mit den Hunnen die Frauen der Langobarden ihr Haar um Wange und Kinn legten, so den Bart der Männer nachahmend, um so den Feinden eine möglichst große Zahl von Kriegern vorzutäuschen. Von einer Täuschung Wodans weiß Fredegar nichts. Sinn hatte dies Verfahren natürlich nur, wenn die Haartracht sie den in den Kampf ziehenden Männern ähnlich machte. Wie diese aussahen, beschreibt Paulus, wie Baesecke erkannt hat, an anderer Stelle. Darnach trugen sie — auf dem Kriegspfad — früher [50]) nicht wirkliche Bärte, sondern rasierten den Hinterkopf, ließen die Haare über das Gesicht auf den Mund fallen und teilten sie durch einen Stirnscheitel zu beiden Seiten. Diese merkwürdige Tracht mag als ein Schreckmittel gedacht gewesen sein, hatte aber wohl tiefere Bedeutung. Ich glaube, daß Baesecke durchaus im Recht ist, wenn er sie mit der chattischen Sitte vergleicht, den Bart bis zur Erlegung des ersten Feindes wachsen zu lassen, und ihr,

[49]) *Gambara* wird meist als 'die Scharfsinnige' gedeutet (so auch Baesecke, S. 321); ich vermute eher: 'die Stabträgerin', d. h. 'die Zauberkundige', vielleicht als Bezeichnung einer Priesterin. *Ybor* wird als 'Eber' gedeutet, *Agio* als 'Schrecker' (mhd. *Ecke*).

[50]) Zu Paulus' Zeit nicht mehr.

wie dem chattischen Brauch, kultische Bedeutung zuerkennt. Ein Gelübde wird ihr zugrunde liegen.

Noch einen weiteren Punkt heimischer Herkunft will Neckel[51]) erkennen. Frea läßt die Langobarden morgens im Osten antreten (mit dem Antlitz nach Westen gewandt), wo sie dann Wodan erblickt. Neckel will hier die freilich von *Origo* und Paulus nicht mehr verstandene Regel erkennen, daß die Kämpfer vermeiden müssen, geblendet zu werden, sie müssen also die Sonne im Rücken haben, d. h. morgens das Antlitz nach Westen gewandt haben. Diese „Sonnenregel" liest Neckel aus *Reginsmál* 23 heraus und führt sie, da dort Hnikar (= Odin) spricht und in der gleichen Strophe auf die keilförmige Schlachtordnung hingewiesen wird, auf Odin zurück. Indessen scheint dort die Warnung vor Blendung nicht vorzuliegen, sondern ganz allgemein der Rat gegeben zu werden, nicht abends zum Kampf anzutreten. Auch das ist allerdings ein Rat der Gottheit; er mag, von *Origo* und Paulus ebenfalls nicht mehr verstanden, hier weiterleben.

Es ist also mehreres, was in den kultischen Bereich führt. Wir werden deshalb, soweit der Name in Betracht kommt, uns nicht mehr damit begnügen dürfen, die Erzählung als *ridicula fabula* und einen Versuch zur Erklärung des Stammnamens zu betrachten. Wir müssen weitergehn: den Namen will die Geschichte nicht nur sprachlich erklären, sie will gleichzeitig die Herkunft des Brauches erklären, vielleicht auch die Herkunft der Taktik. Alles das ist religiös bedingt: den Namen hat der Gott gegeben; der Brauch entstand entweder aus dem Gelübde — oder er sollte vielleicht den langbärtigen Gott darstellen. Schulz, Mannus 24, 217 deutet ihn als Kulttracht der Wodanspriester. Bei der Namengebung liegt aber noch ein besonderer Umstand vor. Es wird ja gar nicht die Herkunft eines von jeher getragenen Namens erzählt, sondern es wird berichtet, wie und warum er an Stelle eines früheren Namens getreten ist, warum ein Wechsel des Namens geschah. Ein Namenswechsel ist nichts alltägliches, er muß mit einschneidenden Wandlungen im Volksleben zusammenhängen. Den Anstoß mag die Wanderung gegeben haben, die näheren Umstände führen uns aber in den kultischen Bereich. Wir werden schließen dürfen: Namenswechsel, das damit verbundene Brauch-

[51]) *Ark. f. nord. Fil.* 34, 307 ff.

tum, vielleicht auch die Taktik, hängen zusammen mit einem auf der Wanderung erfolgten Kultwechsel. Der neue Gott ist Wodan: er gibt den Namen, er empfängt das Gelübde, vielleicht soll seine Gestalt nachgeahmt werden, vielleicht lehrt er die neue siegbringende Taktik. Unser Schluß erklärt nun auch noch befriedigend einen weiteren Zug der Sage, über den man offenbar zu leicht hinweg gesehen hat, daß die Winiler nämlich eben nicht Wodan sondern Frea anrufen. Was Frea ihnen bedeutete, wird in der Sage nicht genauer gesagt; nach Lage der Dinge muß sie ihnen in einer Zeit, ehe sie Wodan verehrten, eine hohe Göttin gewesen sein. Schulz[52]) denkt mit Jungner[53]), Schütte[54]) und andern an eine Wanengöttin als Erd- und Fruchtbarkeitsgottheit, in deren Kult eine weibliche Priesterin eine Rolle gespielt habe und die von Freyja nicht zu trennen sei. Das scheint mir eine zu weit gehende Folgerung. Frea denke ich mir eher als Gattin des Himmelsgottes Tius. Die Erklärung des Namens Winiler als Wanenvolk hilft nicht weiter, sie ist sprachlich ebenso unmöglich wie die sprachliche Gleichsetzung der Namen Frea und Freyja, die Jungner und Schütte[55]) verteidigen. Wodan kann den Winilern damals keinesfalls bereits der oberste siegverleihende Gott gewesen sein; sonst hätten sie ihn direkt anrufen müssen. Er war ihnen vielmehr der Gott ihrer Feinde, und Frea galt ihnen noch nicht als seine Gattin. Mit vollem Recht frägt Kummer[56]), ob man denn annehmen könne, ein Volk rufe vor der Schlacht die Gattin ihres Kriegsgottes an, in der Hoffnung, sie werde ihnen bei ihrem Gemahl den Sieg erwirken. Vielmehr wird die Sache so liegen,

---

[52]) a. a. O. S. 217 f.

[53]) *Gudinnan Frigg och Als härad* (1922), S. 113 f. Wenn J. annimmt, der kleine Stamm der Winiler habe sich mit dem größeren der Langobarden verbunden und so sei sein Name verlorengegangen, so ist jedenfalls festzustellen, daß davon die Sage keine Spur enthält. Wenn er ferner annimmt, mit den Winilern sei die Freaverehrung zu den Wodan verehrenden Langobarden gekommen, so wird damit die von der Sage geforderte Zeitfolge auf den Kopf gestellt. Die Annahme setzt natürlich voraus, daß Winiler und Langobarden nicht, wie die Sage verlangt, identisch sind.

[54]) Dänisches Heidentum, S. 93 f.

[55]) Die phonetisch gesetzwidrige Differenzierung ist nach Schüttes Ansicht absichtlich vorgenommen worden „infolge der frommen Scheu vor Profanierung heiliger Namen". Es ist immer mißlich, sich mit solchen Annahmen über sprachlich nun einmal bestehende Hindernisse hinwegzuhelfen.

[56]) Midgards Untergang, S. 54.

daß erst auf Grund späterer genealogischer Verknüpfung die Sage Wodan und Frea auch schon in dieser Geschichte als ein Götterpaar auffaßt. Und d a m i t ergab sich erst die Möglichkeit, die Erzählung durch den fast schwankhaften Zug der Überlieferung auszuschmücken. Zeit und Ort der Ereignisse, die in der Sage ihren Niederschlag gefunden haben, mit einiger Sicherheit festzustellen, ist unmöglich, zumal wir über die Winiler durch keinerlei andere Nachricht etwas wissen. Im Altisländischen begegnet das Paar der Seekönige *Vinill* und *Vandill*, die namengebenden Heroen der Winiler und Wandalen. Im Beowulf 348 werden die *Wendlas* genannt, *Widsiđ* 59 die *Wenlas (Wendlas?)*. Da im nördlichen Jütland der Gau *Vendsyssel* liegt, lokalisiert man beide Stämme gerne dort. Hier mag also auch die Heimat der Winiler sein, von wo aus der Teil [57]) auszog, der uns im Jahre 5 n. Chr. unter dem neuen Namen Langobarden an der unteren Elbe erscheint, und der auf der Wanderung den genannten Kultwechsel vorgenommen hat. Wanderzeiten begünstigen tiefgreifende Wandlungen.

Mit diesen Vorgängen will man [58]) auch eine im 1. Jh. vor Chr. neu auftretende Bestattungssitte der Langobarden in Verbindung bringen: Trennung der Männer- und Frauengräber in besonderen Friedhöfen [59]) mit gleichzeitigem Auftreten von reichlichen Waffenbeigaben in den Männergräbern: der Gott versammle so seine Waffengenossen um sich. Wenn diese Erklärung das Richtige trifft, gewönnen wir damit als zeitlichen Anhaltspunkt das erste vorchristliche Jahrhundert. Wenn die Sage in der *Origo* und bei Paulus als Gegner der Langobarden die Wandalen nennt, so darf man nicht an das große ostgermanische Volk denken. Berührungen zwischen diesem und den Langobarden liegen später. Es könnte sich also nur um einen Bruchteil des Volkes handeln, der in der Heimat geblieben war. Aber die Nennung der Wandalen erweckt überhaupt Bedenken, zumal Fredegar nicht diese, sondern die Hunnen als Gegner der Winiler nennt. Wenn nun auch die Hunnen

---

[57]) Nach Paulus Diac. war ein Drittel des Volkes zur Auswanderung bestimmt worden. Es hatte also Grund genug, die Feinde über seine geringe Kopfzahl zu täuschen.

[58]) Schulz, a. a. O. S. 221 ff.; Wegewitz bei Reinerth (s. Anm. 62) II, S. 750.

[59]) Prähistor. Zeitschr. I (1909), S. 155 f.; Archiv f. Anthropologie NF. 19 (1923), S. 225.

weder zeitlich noch örtlich in die Sage passen, also sicher unrichtig sind, so zeigt ihre Nennung doch eine Unsicherheit der Überlieferung. Es ist doch wohl möglich, daß so wie hier die Hunnen, so in der Fassung der *Origo* und des Paulus die Wandalen zu Unrecht in die Sage gesetzt sind, vielleicht nur, weil sich eine alte Erinnerung an die frühere Nachbarschaft in Jütland gehalten hatte. Aber der in der Sage genannte Kampf muß ja gerade in die Zeit der Lösung dieser Nachbarschaft fallen, als die Winiler ihren Zug nach der Elbe antraten. Auf welche Gegner sie dabei unterwegs gestoßen sind, bleibt unbekannt. Jedenfalls als sie an der Elbe erscheinen, müssen sie den neuen Namen und den neuen Kult schon gehabt haben. Soweit reicht also damals an der Westgrenze des Germanengebietes der Wodankult nach Norden.

7. Für die Sachsen haben wir aus früher Zeit keine Zeugnisse; den Wodankult haben sie bekanntlich später durchaus gepflegt und zwar mindestens seit dem vierten Jahrhundert; denn sie nehmen ihn offenbar als ganz festen Kult mit nach England.

8. Wir kommen weiter im Innern Deutschlands zu den Semnonen, über deren Kult Tacitus Germania 39 berichtet. Welchen Gott sie als *regnator omnium* verehrten, ist neuerdings in stärkerem Umfang als früher strittig. Lange hat man nach dem Vorgang Müllenhoffs (DAK. IV, 620) fast ausnahmslos [60]) an Tius gedacht. Der Hauptgrund dafür ist der, daß die Semnonen als das Kernvolk der Schwaben gelten und daß diese als Ziuverehrer bekannt sind. *Cyuwari* 'Ziuverehrer' heißen sie in einer Glosse der Handschrift des Wessobrunner Gebetes (Ahd. Glossen III, Nr. MLXXI, 14), ihre Hauptstadt Augsburg heißt *Ciesburg*, womit wir ein Beispiel für den Gebrauch der im skandinavischen Norden so häufigen theophoren Ortsnamen erhalten, das bei der Seltenheit dieser Namengebung in Deutschland besonderes Gewicht erhält. Der Dienstag heißt in

[60]) Literatur bei de Vries RG. I, 181 Anm.; dazu von späteren Cloß, S. 588 ff., 648; Trathnigg, Arch. f. Relig.-Wiss. 34, 245 f.

[61]) Württembergische Vierteljahrsschrift für Landesgeschichte, NF. 1 (1892), S. 2 ff. Ihm schließen sich andere an, so Cloß, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 (1936), 653, zweifelnd auch Golther, Germ. Myth. S. 205 f.

derselben Gegend Ziestag, was freilich Übersetzung von *dies Martis* ist, also Ziu nicht als obersten Gott zu verstehen braucht. Die Beweiskraft von *Cyuwari* und *Ziesburg* hat man angezweifelt, und Laistner[61] wollte bekanntlich *Cyuwari* als Entstellung von *reciuwari* 'Bewohner Rhätiens' erklären, *Ciesburg* als gelehrte Bildung auf Grund des Wochentagsnamens *Ciestag*. Eine Verstümmelung des *Reciu* zu *Cyu* ließe sich aus den bei L. angegebenen Gründen zwar begreifen, aber in der Handschrift selbst ist tatsächlich nichts, was die Annahme nötig machte. Ein junges gelehrtes *Ciesburg* ist weit weniger verständlich, da in der Zeit, in der es gebildet sein müßte, derartige theophore Namen ganz ungewöhnlich waren; es muß schon ein überkommener Name gewesen sein. Der Schluß, den man aus den angegebenen Namen zog, war der: Ein Volk, das noch in später Zeit den zurückweichenden Ziukult pflegt, muß Ziu auch früher besonders verehrt haben. Der schwache Punkt bei diesem Schluß liegt nicht so sehr in den angefochtenen Namen, als in der Möglichkeit, daß zwischen Semnonen und Schwaben nicht der enge Zusammenhang besteht[62]). So ist die Tacitusstelle für sich allein auf ihren Gehalt zu prüfen.

Entgegen der Müllenhoffschen These[63]) haben schon früh Zeuß[64]) und Baumstark[65]) den *regnator omnium* für Wodan erklärt, vorsichtig äußern Zweifel an der herrschenden Ansicht Kummer[66]) und de Vries[67]). Eine nicht ganz klare Sonderstellung nimmt Arntz ein; er sagt[68]) von dem „Gott, der den Namen *Wodanaz* trug": „Seine Gestalt und ihre Aufgaben sind

---

[62]) Hülle in Reinerths Vorgeschichte der deutschen Stämme II (1940) S. 500 stellt fest, daß soweit vorgeschichtliche Funde in Betracht kommen, für die Herleitung der Alemannen aus den Semnonen „so gut wie keine Anhaltspunkte vorliegen".

[63]) Norden S. 127, Anm. 3 lehnt die Möglichkeit, einen bestimmten mit Namen zu fassenden Gott zu nennen, ganz ab, wenn er sagt: „Es liegt hier nichts weiter vor als eine religiöse Formel der göttlichen Allmacht." Er betrachtet den Ausdruck ebenso wie die Ausdrücke *primordia, initia gentis* als „ein zwar sprachlich schön verbrämtes aber für Germanisten inhaltsleeres Gedankenkleid, dessen weihevoller Faltenwurf Tacitus . . besser steht als den Semnonen".

[64]) Die Deutschen und ihre Nachbarstämme (1837), S. 22.

[65]) *Germania*-Kommentar (1880), S. 159.

[66]) Midgards Untergang, S. 113.

[67]) Rel.-Gesch. I, 180 f.

[68]) Runenkunde [2], S. 192.

von indogermanischem Alter. Diese Gestalt (der spätere Wodan) ist *deus regnator omnium* und entspricht genau dem indischen *Varuna*." Dann (S. 193): „der Kultherrscher muß einmal einen anderen Namen getragen haben, der dem griechischen Οὔρανος und dem indischen *Varuna* entsprach." Ob er freilich mit dieser Äußerung die Tacitusstelle direkt im Auge hat und welchen Namen er also dem *regnator omnium* der Semnonen zuweisen will, bleibt unsicher, vermutlich nicht den Namen Wodan, aber auch nicht Tius. Wie dem auch sei, wir haben es, wenn von den Semnonen des ersten Jahrhunderts die Rede ist, nur mit der Frage zu tun, welcher der historisch bezeugten Götter hier gemeint sein kann. Mit allem Nachdruck trat zuletzt Neckel auf Baumstarks Seite. Seine Ausführungen [69]) müssen näher betrachtet werden. Sie kranken daran, daß er mehrfach auf Unsicherem fußt oder auf Voraussetzungen, deren Richtigkeit erst zu erweisen gewesen wäre, auch daran, daß er Argumente beibringt, die durch andere seiner Ausführungen gegenstandslos werden. Er beginnt mit der Berufung auf Tacitus selbst: die tiefe Scheu, die dem Semnonengott entgegengebracht wird, könne für Tacitus selbst keine andere sein, als die vor dem höchsten Gott Mercurius. Er stützt sich damit auf den Mercuriussatz, dessen wirkliche Gemeingültigkeit doch erst Gegenstand der Untersuchung ist. Besonderes Gewicht legt er in diesem Zusammenhang auf die Angabe, daß bei den Kultfesten in diesem Wald ein Menschenopfer gebracht wurde, nach *Germania* 9 solche aber nur dem Mercur dargebracht wurden. Daß Menschen ausschließlich dem Mercur-

[69]) Ilbergs Neue Jahrb. II (1926), S. 139—150. — Ich will nicht unterlassen bei dieser Gelegenheit auf die auch sonst tiefgehenden Unterschiede hinzuweisen, die in der Beurteilung von Tatsachen der Germanischen Religionsgeschichte zwischen Neckel und mir bestehen; man vgl. dafür meinen Aufsatz 'Spaltung, Schichtung und Mischung im german. Heidentum', Ehrismann-Festschrift (1925), S. 1—20 und Neckels Ausführungen über den Wert der altisländ. Literatur besonders für die Erkenntnis der germanischen Frühzeit, Islandforschung I, S. 1—62, besonders S. 24—33. Es wird jedem Kundigen klar sein, daß eine weitere Diskussion in einigen Punkten wohl Mißverständnisse aufgeklärt und Irrtümer berichtigt hätte, daß sie aber die grundsätzlichen Divergenzen nicht beseitigt hätte. Diese bleiben in voller Schärfe bestehen, wie ich sie a. a. O. S. 3 formuliert habe. Ich verzichte deshalb auf eine ausführliche Antwort auf Neckels genannten Aufsatz, zumal sein Verfasser nicht mehr antworten kann, und beschränke mich auch hier auf das, was in der jetzt zu erörternden Frage zu sagen unbedingt nötig ist.

Wodan geopfert würden, nahm Tacitus wohl als sicher an, als er *Germ.* 9 schrieb; das ergibt sich aus der dort gegebenen Gegenüberstellung. Daß er aber, als er Kap. 39 schrieb, an die Stelle Kap. 9 habe zurückdenken müssen und deshalb auch bei diesen Menschenopfern nur an Wodan gedacht haben könne, ist nicht zwingend anzunehmen. Fehrle[3] S. 78 ist zwar der Ansicht, die *Germania* sei von Tacitus so sorgfältig durchgearbeitet, daß Widersprüche schwer verständlich wären. Aber wir haben darüber anderes beobachtet und Widersprüche zwischen den einzelnen Teilen der *Germania* sind nicht unerhört, zumal zwischen I und II. Das *quatenus differant* in der Einleitung des besonderen Teiles (Kap. 27) kann sehr wohl auch dahin zu verstehen sein, daß in diesem Teil auch Ausnahmen gegenüber dem im allgemeinen Teil Gesagten verzeichnet werden[70]). Man darf also nicht Angaben des besonderen Teiles vergewaltigen, indem man sie nach Stellen des allgemeinen Teiles interpretiert. Wir wissen jedenfalls, daß die Angabe in Kap. 9 im Sinne einer Ausschließlichkeit der Menschenopfer im Wodankult nicht richtig ist. Und es ist trotz *Germ.* 9 schwer anzunehmen, daß Tacitus es nicht auch gewußt hat. Der Befund auf dem Varusschlachtfeld, wo es sich nicht um Wodansopfer handelt, wird jedem Römer bekannt gewesen sein. Wenn man annehmen will, Tacitus habe die dort gebrachten Opfer fälschlich als Wodanopfer betrachtet, so steht daneben das Zeugnis *Annal.* XIII, 57, wo er selbst von Menschenopfern spricht, die vierzig Jahre vor Niederschrift der *Germania* dem Mars und Mercur dargebracht wurden. Sollte er das erst in der Zeit nach der Niederschrift der *Germania* erfahren haben? Das ist kaum glaubhaft. *Germania* 40 zeigt endlich einen weiteren von Tacitus allerdings nicht mehr erkannten Fall von Menschenopfern. Man könnte geltend machen, daß die in den *Annal.* I, 61 und XIII, 57 genannten Opfer gelegentlich eines Sieges erfolgten, während die Opfer im Semnonenhain periodisch waren. Aber auch die Opfer *Germ.* 40 waren periodisch.

Nach Baumstarks Vorgang sieht Neckel sodann gerade darin, daß Tacitus den Namen des von den Semnonen verehrten Gottes nicht nennt, einen Beleg dafür, daß Wodan gemeint

---

[70]) Vgl. auch Much, S. 341.

sei. Aus einem stilistischen und einem religiösen Grund sei die Nennung unterblieben. Es sei stilistisch gesehen gut taciteisch, eine Identität wie die zwischen dem *regnator omnium deus* und Mercurius nicht durch Wiederholung des Namens nackt hinzustellen. (Nebenbei: mit demselben Recht könnte das stilistische Argument für Unterdrückung jedes anderen früher genannten Gottesnamens geltend gemacht werden!) Zustimmen dürfte man dem nur, wenn die *Mercurius*stelle kurz vorher stände, sie liegt aber dreißig Kapitel früher. Es heißt dem Leser doch etwas viel zumuten, unter diesem Umstand in dem *regnator omnium deus* eine sprachliche Variation des in Kap. 9 genannten Mercurius zu erkennen, zumal dieser dort zwar als der am meisten verehrte Gott, aber keineswegs als Herr des Alls bezeichnet wird. Allerdings erhebt sich angesichts der Nennung der Nerthus in Kap. 40 die Frage, warum Tacitus zwar dort, nicht aber auch Kap. 39 den Namen der Gottheit nennt. Die einfachste Antwort darauf wird die sein: Tacitus nennt die Namen, wenn er sie weiß oder zu wissen glaubt; wenn er Kap. 39 den *regnator omnium* nicht mit Namen nennt, zeigt er, daß er nicht wußte, wie die Semnonen ihn nannten, mit anderen Worten: seine Quelle nannte keinen Namen. Das ist auch nach Neckel der 'primäre Grund' für das Fehlen des Namens. Man sieht nicht recht ein, warum Neckel dann das Stilistische als Grund geltend macht.

Der zur weiteren Beweisführung herangezogene religiöse Grund für die Nichtnennung des Namens ist — das könnte auch für die Quelle gelten — folgender: In der nordischen Überlieferung späterer Zeit habe es einen Gott gegeben, so erhaben oder so schrecklich, daß man manchmal sich gescheut habe, ihn mit Namen zu nennen, ihn vielmehr nur als den 'Asen' oder den 'allmächtigen Asen' bezeichnete. Das aber sei Odin gewesen. Ebenso sei der von Tacitus nicht genannte Gott Wodan. Aber diese Beweisführung reicht nicht aus. Daß der im Norden nur als der allmächtige Ase bezeichnete Gott Odin ist, wäre erst zu beweisen (s. u.). Zweitens aber: selbst wenn Neckels Voraussetzung zuträfe, bleibt der Schluß angreifbar. Er läßt die große Zeitspanne außer Betracht. So wertvoll späte nordische Verhältnisse zur Bestätigung der Fortdauer altbelegter Einzelheiten sind, so sollten sie grundsätzlich nicht zur Erklärung alter Stellen herangezogen werden, die so strittig

sind wie die unsere. Es ist ja gerade die Frage, ob in der langen Zeit zwischen den römischen, auf Deutschland zu beziehenden und den nordischen Quellen sich nicht vieles gewandelt hat. Diese Zwischenzeit ist ja nicht nur nach der Zahl der Jahre und Jahrhunderte zu bemessen, sondern auch darnach, daß es Jahrhunderte stärkster Bewegung sind, die im germanischen Gebiet auch kulturelle Differenzierung zeitigte[71]).

Ebenso wenig können spätere Nachrichten für die Alemannen oder gar für die Semnonen alten Wodankult erweisen. Man hat (so zuletzt auch Arntz-Zeiß, S. 286) dafür vor allem die nach 642 geschriebene Nachricht in der *Vita Columbani* des Jonas v. Bobbio über Wodankult in der Gegend von Bregenz herangezogen, sodann die wohl etwas ältere Inschrift der Spange *A* von Nordendorf. Für beide Nachrichten ist zunächst der Zeitabstand gegenüber dem Semnonenproblem, mindestens fünfhundert Jahre, zu groß. Der Streit geht ja gerade darum, ob zeitliche Unterschiede festzustellen sind. Sie sind ferner auch für sich allein von zweifelhaftem Wert, zumal sie der Zeit nach der Unterwerfung der Alemannen unter die Franken mit all ihren denkbaren Folgen angehören. Für die Nordendorfer Spange steht überdies die alemannische Herkunft keineswegs fest. Die fehlende Lautverschiebung spricht entschieden gegen das Alemannische des 6./7. Jahrhunderts. Der noch nicht genügend gesicherte Inhalt gibt zu mancherlei Bedenken Anlaß (Arntz-Zeiß, S. 300); er legt selbst die Frage nahe, ob nicht eine einer anderen Gegend angehörende Inschrift kopiert ist[72]). Auch die Stelle bei Jon. v. Bobbio ist durchaus nicht so 'einwandfrei' wie man wohl meinte. Im Hinblick auf sie hat schon Mogk gestützt auf Agathias, *Hist.* I, 7 darauf aufmerksam gemacht, daß die Unterwerfung unter die Franken fremden Einflüssen die Tür öffnete. Vielleicht liegt die Sache aber noch einfacher. Verfasser ist Langobarde; als

---

[71]) Nehmen wir als Maßstab die Wandlungen, die sich bei Griechen und Römern in einem Zeitraum nicht nur gleicher Dauer sondern ähnlicher völkischer Bewegung zeigen! Wir würden unbedingt Anstoß daran nehmen, ohne zwingende Gründe die Verhältnisse selbst nur halb so weit auseinander liegender Jahrhunderte als wesentlich gleichartig anzusetzen.

[72]) Das *e* der alemannischen Inschrift von Herbrechtingen, das natürlich Abkürzung von *ehwaz* sein k a n n, kurzerhand als Wodan zu deuten (bei Arntz-Zeiß S. 264 f.), ist zum mindesten voreilig.

solcher könnte er in Erinnerung an Langobardisches den Namen Wodans willkürlich eingesetzt haben.

Nicht besser steht es mit den anderen Beweisen Neckels. Den *Fjǫturlund* (Fesselhain), in welchem Helgi getötet wird [73]), betrachtet er als Gegenstück zu dem Hain der Semnonen, der nur gefesselt betreten werden darf. Und da Helgis Tötung durch den von Odin geliehenen Speer erfolgt, sieht er darin ein Odinsopfer — was richtig sein wird — und in dem Hain ein Odinheiligtum. Die Gleichsetzung des Fesselwaldes mit dem Semnonenhain erkennt Much an, nicht aber den Schluß, daß es sich deshalb auch beim Semnonenhain um ein Wodansheiligtum handle; denn er bleibt für die Semnonen beim Tiuskult. Indessen ist die Deutung der Bezeichnung *Fjǫturlund* selbst zweifelhaft und es steht nicht fest, daß sie kultisch zu verstehen ist. Detter und Heinzel vergleichen in den Anmerkungen zu der Edda (S. 46, 55, 377) zu *fjǫturlundr* die Ausdrücke *hveralundr* (*Vǫl.* 35) und *Járnviþr* (*Vǫl.* 40) und verweisen auf die Möglichkeit, daß diese Ausdrücke nur Wälder mit Schmieden bezeichnen sollen, in denen die gewöhnlichen Geräte, Kessel und Ketten hergestellt wurden. Damit würde die Beziehung zu Kultischem ganz wegfallen. Die von Neckel vorgenommene Deutung des Namens Oslo (Hain des Asen) als Hain Odins setzt wieder die Gleichung Ase stets = Odin voraus, was nicht feststeht. Und selbst wenn sie zutreffen sollte, wäre es für unsern Fall belanglos. Daß es Odinshaine gab, wissen wir zur Genüge aus anderen Namen; für die Semnonen beweist das nichts; denn auch andere Götter hatten nach Ausweis von Siedlungsnamen heilige Haine.

Neckel zieht endlich die Wanderbewegung der germanischen Stämme heran, indessen in sehr anfechtbarer Weise. Da die Wanderung im allgemeinen von Norden nach Süden geht, will er auch für die Kulte, wenn sie im Norden und in Deutschland begegnen, nur dieselbe Wanderungsrichtung annehmen, so auch im Falle des *Njǫrd*kultes auf *Tysnesö* [74]) und des Nerthuskultes gegen die Meinung M. Olsens. Immerhin: die Möglichkeit von Kultübertragungen gibt er damit zu, ja er gibt weiterhin auch zu, daß diese nicht an Volksbewegungen gebun-

[73]) *Helgakviða Hundingsbana* II, Prosa vor Strophe 30 wird berichtet, daß Helgi im *Fjǫturlund* getötet wird.

[74]) M. Olsen, *Det gamle norske ønavn Njardarlǫg*, 1905.

den sind — mit Recht, Kulte werden oft auf ganz andere Weise übertragen: man denke nur an den Mithraskult und das Christentum — S. 146 sagt er ferner auch, daß die Ausbreitung der Kulte nicht wie die Völkerbewegungen durch klimatisch-wirtschaftliche Ursachen bedingt seien und schließt mit den Worten: „Es stände also nichts im Wege, den Osloer Wodanskult — und den nordischen Wodan überhaupt — aus dem Gebiete der späteren Deutschen herstammen zu lassen. Nur daß dies eine willkürliche Annahme bliebe, weil das Umgekehrte genau ebenso viel für sich hätte." Man sieht, wie schwach er seine bis dahin vorgebrachten Gründe selbst einschätzen muß.

Die Hauptstütze seiner Ansicht sucht er denn auch tatsächlich in etwas ganz anderem: in einer gewagten ethnographischen Kombination, einem Einfall. Er betrachtet die Semnonen nicht (wie meist geschieht) als die Ursueben, sondern als ein erst von den aus Holstein vorstoßenden Eidersueben unterworfenes Volk „vielleicht das erste größere, das ihnen unterlag". Im Gebiet der Unterworfenen hätten dann die Sueben ihr Hauptheiligtum gegründet. In Wirklichkeit sei „also" der Wodan der Semnonen „wohl ein Jahrhunderte vor Tacitus von Norden mitgebrachter Gott". Dies „also" ist ein schlimmer methodischer Lapsus. An einen Einfall, der von einer Möglichkeit spricht, schließt sich ein weitgehender Schluß. Es fehlt aber immer noch der zwingende Nachweis dieses Wodans der Semnonen, es fehlt, selbst wenn er sich erweisen ließe, der Nachweis, daß er aus dem Norden gekommen sei. In Wirklichkeit hält der von Neckel unternommene Versuch den *regnator omnium* als Wodan zu erweisen, einer Kritik in keiner Weise stand. Unter diesen Umständen gewinnen zweifellos die für Tius vorgebrachten Argumente wieder ihr volles Gewicht. Hier ist kein Bedenken wegen der Zeitspanne nötig; denn hier handelt es sich um einen schon seit frühhistorischer Zeit zurück gehenden Kult: der alte Himmelsgott sinkt im größten Teil der germanischen Welt aus seiner beherrschenden Stellung herab. Seine Geltung im schwäbischen Bereich kann deshalb keinesfalls etwas Neues sein — etwa anderen jungen Sonderentwicklungen zu vergleichen — sondern ist nur als Relikt aus früherer Zeit verständlich. Auch neben Tius hält nun freilich de Vries S. 198 Wodankult für die Semnonen möglich. Er

sagt, es sei ein Fehler zu schließen, Wodan habe deshalb bei ihnen nicht als oberster Gott verehrt werden können. Bei einer anderen Opferhandlung könnten auch andere Gottheiten als Tius, also auch Wodan im Mittelpunkt gestanden haben. Gewiß, aber gewiß nicht als oberster Gott. Neben Tius als oberstem Gott ist kein Platz für einen zweiten gleich hohen Ranges [75]).

III

Soweit das südgermanische Material. Wir wenden uns nach dem Norden; denn hier liegt die Entscheidung unserer Streitfrage.

Um möglichst die ältesten Zeugnisse zu ermitteln, ist die Vorgeschichte zu befragen. Die Verwertung des hierher gehörenden Materials ist freilich schwierig; es spricht vielfach nicht direkt zu uns, sondern verlangt Deutung, womit wir gleich wieder auf schwankendem Boden stehn.

9. Das gilt in stärkstem Maße von den großen bronzezeitlichen Felsenzeichnungen [76]) Südschwedens (ca. 1800—500), von deren Figuren manche als Göttergestalten und auf Kulthandlungen gedeutet werden. Ich habe früher [77]) äußerste Skepsis gegenüber der Verwertung dieser Zeugnisse gehabt. Diese mußte sich besonders gegen alle Deutungen richten, die in den Zeichnungen die Inhalte eddischer Dichtungen erkennen wollten, wobei man wieder die großen Zeitunterschiede und geänderte Lebenshaltung ganz ignorierte. Solche Dichtungen späterer Zeit sind hier gewiß nicht abgebildet. Jetzt glaube ich, daß man mit einer vorsichtigen Deutung wie sie Almgren [78]),

---

[75]) Nach Abschluß des Manuskripts kommen mir Günterts Ausführungen über das Semnonenproblem vor Augen (Geschichte der deutschen Völkerschaften, S. 78—90), wonach der *regnator omnium* der Semnonen weder schlechtweg Tius wäre, noch schlechtweg Wodan, sondern — um Günterts Ansicht auf eine kurze Formel zu bringen: der unter thrakischem Einfluß zum Wodan gesteigerte Tius. Ich verzeichne diese Ansicht nur, ohne sie ausführlich zu erörtern. Daß mit Einführung einer neuen Unbekannten das Problem seiner Lösung zugeführt worden sei, kann ich nicht finden.

[76]) de Vries, RG. I, 111 ff.; Almgren in Eberts Reallexikon.

[77]) Rel.-Gesch. I, S. 65, Anm. 4.

[78]) *Hällristningar och Kultbruk*, Stockholm 1927; deutsch: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, übersetzt von S. Vrancken 1934.

de Vries [79]) und andere üben, wohl allerhand religionsgeschichtlich Wichtiges als möglich herauslesen kann. Selbstverständlich können solche Bilder profane Inhalte wiedergeben, von Kriegsfahrten, weltlichen Festen und dergleichen erzählen. Anderseits legen die Umstände oft andere Deutung nahe, wenn die Zeichnungen nicht jedem sichtbar angebracht sind, was doch nötig wäre, wenn sie Erinnerung an bestimmte Ereignisse festhalten sollen. So liegt die Auffassung kultischen Sinnes nahe bei symbolischen Zeichnungen und bei Darstellung mancher Handlungen, wenn etwa Pflug- und Schiffsumzüge oder ein Begattungsakt dargestellt sind mit der Absicht, eine magische Wirkung zu erzielen, die Wirkung der kurzen Kulthandlung durch solche gleichsam 'bildgewordene Gebete' zu verlängern (s. Arntz [2], S. 129). Figuren, die durch ihre Größe über andere hinausragen, können weltliche Höhergestellte, Häuptlinge u. a. sein, wie man das auch aus mittelalterlichen Darstellungen kennt, aber auch Götter. Für Dinge gilt das gleiche: Schiffen, Waffen usw. kann durch die Art der Darstellung besondere Bedeutung zuerteilt werden. Selbstverständlich darf man ebensowenig wie Darstellungen ganzer eddischer Dichtungen in solchen Figuren — falls sie Götter darstellen — ohne weiteres die Götter der Vikingerzeit wiederzufinden hoffen, etwa in einem Pferde- und Speergott direkt Odin. Man ist denn auch vorsichtig geworden. Ausgehend von Darstellungen, in denen nicht die menschliche Figur, sondern die Waffe, Speer, Axt der durch ihre Größe hervortretende Gegenstand der Darstellung ist, spricht Nordén [80]) von Personifizierung der Waffe, von Darstellung von Mächten, die einen Speer, ein Schwert, eine Axt als heiliges Zeichen haben. Er betont, daß zwischen diesen Vorstellungen und den späteren kein großer Gegensatz ist, aber er identifiziert diese Mächte nicht mit den späteren Göttern. So nun auch de Vries, der zwar eine mit Wodan in großen Linien vergleichbare göttliche Figur erkennt, aber es ablehnt, das unsichere Material zu weitgehenden Schlüssen zu gebrauchen. In der Tat: diese Bilder bezeugen — die Richtigkeit der Deutung angenommen — einen göttlichen Speer oder einen Speergott, aber sie sind keine Zeugnisse dafür, dass dies Odin war.

[79]) RG. I, S. 111 ff.

[80]) *Östergötlands Bronzedlder*, 147—151; *Fornvännen* 29 (1934), 38 f.

10. Zeitlich den Felszeichnungen am nächsten stehn die aus dem Nordischen entlehnten lappischen Gottheiten, wie sie auf den Zaubertrommeln dargestellt sind. Obwohl jünger, spiegeln sie nach Olrik [81]) nordische Vorstellungen der Bronzezeit wieder. Hier sind drei Gottheiten zu erkennen, die aus dem Nordischen stammen, von denen zwei Freyr und Thor entsprechen. Der neben ihnen als dritter entlehnte Gott ermangelt aber nach Olrik aller Züge, die für Odin charakteristisch sind, während er deutlich Züge Njǫrds zeigt. Wir haben also nicht die später im Norden auftretende Dreiheit Odin, Thor, Freyr, woraus Olrik schließt, daß die Entlehnung geschah, ehe der Odinskult sich genügend eingebürgert hatte.

11. Das Bild- und Schriftmaterial, das sich auf den nordischen Brakteaten [82]) findet, gestattet nur unsichere Schlüsse. Festzustellen ist, daß bekanntlich der auf den Brakteaten nachgeahmte Kopf der römischen Münzen immer schwerer in seiner ursprünglichen Bedeutung erkennbar ist. Diese wird dem Nordländer auch gleichgültig gewesen sein. Wichtig ist aber nun die Frage, ob auf den Brakteaten auftretende ältere Motive von germanischen Vorstellungen aus gedeutet werden konnten und ob neue Motive auftreten, die nur in nordischen Vorstellungen ihre Erklärung finden können. Besonders gilt das für das auf vielen Brakteaten [82]) auftretende bekannte Bild: ein Kopf eines Mannes über einem Tier, das am ehesten als Pferd zu verstehen ist [83]), neben dem Kopf in etwa einem Drittel der Fälle ein Vogel. Beabsichtigt ist damit gewiß die Darstellung eines Berittenen. In diesen Bildern wird vielfach eine Darstellung Odins mit seinem Reittier und dem Raben gesehen, so wenigstens z. T. von Salin [84]); auch de Vries [85])

---

[81]) *Nordisk og lappisk gudsdyrkelse: Danske Studier* 1905, S. 52 f.

[82]) Salin, *Antikvarisk Tidsskr.* 14, 90 gibt die Zahl der bekannten Presseformen auf über 130 an.

[83]) Trotz den Hörnern, die sehr oft auftreten; die 'Hörner' sind wohl nur eine Stilisierung der Ohren, der 'Bart' Stilisierung der Zunge.

[84]) *Studier tillägnade O. Montelius* (1903), S. 135. In manchen Darstellungen mit dem 'bärtigen und gehörnten' Tier wollte er allerdings eine Symbolisierung Thors sehen (*Antikv. Tidsskr.* 14, 40 ff.), wogegen überzeugend Krause, Beiträge zur Runenforschung II, S. 9.

[85]) RG. II, § 27.

neigt dazu. Entschieden vertritt Arntz[86]) diese Auffassung, ebenso Krause[87]) in den Bemerkungen zu den einzelnen Brakteaten. Besonderes Gewicht wird dabei von manchen auf das Hakenkreuz gelegt, das sich in etwa einem Fünftel der bekannten Fälle neben dieser Darstellung findet. Krause bringt es direkt mit den Asen in Verbindung[88]). Salin (a. a. O.) glaubt feststellen zu können, daß das Hakenkreuz vorzugsweise auf Brakteaten begegnet, die er auf Thor bezieht, aber nur selten und nur auf degenerierten 'Odinsbrakteaten'. Zu dieser Annahme neigt auch de Vries[89]). Tatsächlich ist dies Zeichen natürlich weit älterer Herkunft und kann nicht von vornherein sondern erst sekundär mit einem der Götter zusammengebracht werden. Es hat seine eigene urtümliche selbständige Bedeutung. Dasselbe gilt von magischen Formeln *(alu, laukar* u. a.), die neben dem Reiterbild gelegentlich vorkommen. Auch diese haben zunächst selbständige Bedeutung, erst sekundär vielleicht Beziehung zu Göttern. Mit seinem Namen wird Odin auf keinem der Brakteaten genannt. Doch nehmen Arntz, Krause und andere versteckte Nennungen an. Das auf einigen Brakteaten außer Wortzusammenhang stehende *a* interpretiert Krause als 'Ase', so in der Gruppe *ota* (Brakteat 33, 34, Krause Nr. 86), und auch dieses erschlossene *ase* deutet er auf Odin, ebenso die *a* auf anderen[90]) Runeninschriften. In der Gruppe *ea* auf Brakteat 63 (Krause Nr. 33), die er als *ehwar ansur* deutet, sieht er ebenso Beziehung auf Odin und sieht eine Stütze seiner Auffassung in der Erwähnung des Pferdes, wie er überhaupt in jeder Nennung des Pferdes eine Beziehung auf Odin erblickt, so selbst im einfachen *ehwe* (Brakt. 90 und 47, Krause Nr. 32, 31: „die Interpretation stellt den Brakteaten unter Odins Schutz"), sodann auf Brakt. 8, 102 (Krause Nr. 25) und *Allesø* (Krause Nr. 24), wo er das *te* als *tiwar ehar* liest und mit 'Gott-Ross' übersetzt, die Worte aber auf die „Sphäre Odins" be-

[86]) Handbuch [2], S. 278: Tier und Reiter auf Brakteaten sollen wohl zumeist Odin auf Sleipnir darstellen.

[87]) Runeninschriften im älteren *Fuþark*.

[88]) Krause a. a. O. S. 462: das die Sphäre der Asen andeutende Hakenkreuz.

[89]) RG. II, § 186.

[90]) Schnalle von *Vi* (Krause, Nr. 80: dem Asen weihe ich . .), Spange von *Etelhem* (Krause Nr. 85), Fibel v. Balingen (Krause Nr. 91), Messer von *Fløksand* (Krause Nr. 17), wenn nicht *f* statt *s* zu lesen ist.

zieht. Schließlich geht Krause selbst so weit, bei der ohne danebenstehendes *ehe* auftretenden dreifachen *t*-Rune (Brakt. 57, Krause Nr. 36) die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß mer nicht Tyr sondern Odin gemeint sei. Daß diese Deutung auszuschließen ist, zeigt zur Genüge doch wohl schon das von Krause selbst gegebene Material; so wählt er auch in der Übersetzung den Namen Tyr. Alle anderen Deutungen bleiben ohne Beweis. Die Erwähnung des Pferdes auf Amuletten muß sich bei seinem bekannten dämonischen Wesen nicht auf einen Gott beziehen und Ase ist eine Bezeichnung, die keineswegs ohne weiteres auf Odin bezogen werden darf (s. u.).

Unter den Argumenten, die für die Deutung des Bildes auf Odin geltend gemacht werden, hat (soweit ich sehe) stärkeres Gewicht lediglich das Vogelbild. Ein Berittener allein ist zu vieldeutig, braucht nicht Odin darzustellen. Erst das Hinzutreten des Vogels gibt die ganze Vorstellung wieder, die der Norden mit Odin verband, und es ist sehr wohl möglich, daß die weite Verbreitung des Bildes sich eben daraus erklärt, daß man in ihm das Bild des Gottes sah, durch den die Kraft des Amuletts erhöht wurde. Deshalb ist die Chronologie wichtig. Alle Brakteaten führen in die Völkerwanderungszeit, die frühsten ins 4. Jh.; aber es scheint, daß von den Brakteaten, die durch Runeninschrift den Charakter von Amuletten erhalten haben, kaum einer noch ins 4. Jh. gehört. Von den mit Runenschrift versehenen Brakteaten mit dem Bild des Reiters setzt Krause in die zweite Hälfte des Jahrhunderts Brakt. 47 (Krause Nr. 31) aus Schonen, um 500 datiert er Brakt. 73 (Krause Nr. 26) aus Gotland, einen aus Dänemark (Krause Nr. 22), endlich Brakt. 103 (Krause Nr. 14) aus Nord-Jütland, den frühsten mit dem Vogelbild, Brakt. 25 (Krause Nr. 86) aus Blekinge in die erste Hälfte des 6. Jhs., die große Mehrzahl um 550. Außer Gotland sind Nordjütland, Dänemark, Südschweden (Blekinge) die Gegenden, wo diese frühen Belege sich finden, also die Länder, die für die Wanderung des Odinkultes als frühe Etappen in Betracht kommen.

12. Von den Darstellungen auf dem Silberkessel von Gundestrup, Jütland, und den Goldhörnern von Gallehus, Schleswig, sind bekanntlich viele gleichfalls auf germanische Gottheiten

gedeutet worden[91]). Indessen ist für die Goldhörner durch Gjessing[92]) Herkunft aus Südrußland nachgewiesen und auch für den Silberkessel[93]) steht, obwohl die Archäologen nicht in allem einig sind, die Herkunft aus dem Südosten fest[94]). Mögen beide Stücke als Importware oder als Kriegsbeute nach dem Norden gekommen sein, mögen sie dort kultische Verwendung gefunden und ihre Bilder später vielleicht sogar kultische Ausdeutung erfahren haben, für unsere Frage kommen sie ihrer zweifellos ungermanischen Herkunft wegen nicht in Betracht.

13. Am auffälligsten ist das Zeugnis der Runen und Runeninschriften[95]). Obwohl Odin in der Literatur der Vikingerzeit als der Erfinder der Runen gilt, kommt sein Name nicht als Name einer Rune vor, während Tius im gemeingermanischen Runenalphabet auftritt. Allerdings wird von manchen, so auch von neueren Runenforschern, angenommen, im Namen der *a*-Rune stecke Wodan. Auch Arntz spricht davon immer wieder wie von etwas ganz Sicherem[96]). Aber diese Gleichsetzung, die auch bei der Frage der Namengebung (s. u.) auftritt, ist tatsächlich nicht selbstverständlich und nicht haltbar. Zum mindesten ist die Beziehung des Namens *ansus* auf Wodan nicht eindeutig, da es ja mehrere, nach Snorri zwölf

[91]) S. Müller, Nordische Altertumskunde II, 151—181; de Vries, RG. II, § 26, 28.

[92]) *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab* 7, 253—277.

[93]) Literatur bei de Vries RG. II, § 26 Anm. 2.

[94]) Die Darstellung zeigt keinerlei nordisches Stilgefühl. Die Inschrift, früher gelesen als *ek . . . horna tawido* ('ich . . verfertigte das Horn') scheint gegen fremde Herkunft zu sprechen. Sie ist indessen zweifellos jünger als die Bilder und das letzte Wort beginnt nicht mit *t* sondern trotz Krause höchst wahrscheinlich mit einer Binderune. Marstrander, *NTSpr.* 3, 124 liest *alawido* = *ala-awido* zu *ala-aujan* (lat. *avere* 'segnen', ind. *avati* 'er fördert', altir. *guth* 'Stimme') und deutet: „ich H. *beskyttet på betryggende måte hornet*". Die Runen sollen nach M. das Horn schützen gegen alle üblen Mächte und den Trinkenden schützen gegen etwaige Zauber- und Gifttränke, die im Horn gereicht werden. Vielleicht könnte man auch deuten: gegen die etwa in den fremdartigen Bildern liegende zauberische Kraft. Das wäre ein weiteres Zeugnis dafür, daß diese Bilder ungermanisch sind.

[95]) de Vries, S. 174, 186, 189, 206.

[96]) Handbuch[2] S. 151 f., 191 ff.; auch Runenberichte I, S. 176. Güntert, Oberd. Zeitschr. f. Volkskde. 8 (1934), S. 71 will in der Bezeichnung *Hagall* (in *hagals aett)* einen Decknamen Odins sehen, bringt aber keinen Beweis.

Asen gab. Darüber hinaus aber ist festzustellen, daß in den meisten Fällen in der Literatur das alleinstehende Wort *áss* auf Thor zu beziehen ist (s. u.). Sodann wird Wodan auf Inschriften niemals angerufen, diese zu schützen und zu weihen, wohl aber Thor. Dieser auffallende Befund muß erklärt werden. De Vries sagt dazu, es gehe nicht an, diese Tatsachen in ein evolutionistisches Schema zu pressen. Das geschieht nach seiner Ansicht, wenn man schließt, Odin als der jüngere Gott sei erst später mit der Runenmagie verbunden worden, der Gebrauch zeige vielmehr, daß eigentlich andere Gottheiten mit der Runenweisheit verbunden waren. Seinerseits versucht er dementsprechend eine andere Erklärung. Er sagt, die Runen seien an sich Träger magischer Kräfte, Weihung durch einen Gott sei deshalb nicht nötig, sie seien vielmehr ganz unabhängig vom Glauben an persönliche Götter. Gewiß hat er damit Recht. Deshalb können sie mit jedem Gott verbunden werden, das geschehe in der mythischen Spekulation mit Odin, als dem Gott aller höheren Weisheit, im praktischen Leben, in dem die Runen den verschiedensten Zwecken dienten, aber mit allen möglichen Göttern. Ich kann in diesen Worten nur eine Umschreibung des Befundes erkennen, aber keine Erklärung, warum das so ist, warum Odin im praktischen Leben diese Rolle nicht spielte, selbst nicht in der Zeit, in der er im Denken der Krieger und Dichter Herr der Runenweisheit war. Antworten wir darauf, daß dies eine ältere Stufe repräsentiert, so ist dies kein ‚Pressen in ein evolutionistisches Schema', sondern steht im Einklang mit der immer wieder festzustellenden Tatsache, daß das Brauchtum so oft Bewahrer älterer Stufen ist, während neue Ideen daneben liegen; mit andern Worten: wir erhalten hier einen Hinweis auf einen Brauch, der in Vorstellungen vorodinscher Zeit wurzelt.

Aus dem ganzen bisher besprochenen nordischen Material ergab sich jedenfalls kein Zeugnis für alten Odinkult im Norden. Die Brakteaten geben, falls die Deutungen auf Odin richtig sind, höchstens Zeugnisse für das 6. Jh., die Runen repräsentieren eine noch in die Vikingerzeit hineinreichende Stufe einer Zeit, die Odin noch nicht mit den Runen verband.

IV

Wir fragen weiter: was hat man in der Vikingerzeit über unsere Frage gewußt oder zu wissen geglaubt? Und was spiegelt sich in der Dichtung und — von den Runen abgesehen — im Brauch dieser Zeit wieder, was für die Entscheidung unserer Frage etwas beitragen kann?

14. Snorri. De Vries sagt S. 190 ff., die Anhänger der Wanderthese hätten stets großes Gewicht gelegt auf den Bericht Snorris im Prolog zur Prosaedda und Heimskringla Kap. 9 von der Einwanderung der Asen unter Odin aus Asien über Sachsenland nach dem Norden, obwohl es eine ganz wertlose Kombination sei. Ich weiß nicht, ob Snorris Bericht über die angeblich asiatische Herkunft der Asen tatsächlich viele stark beeinflußt hat, und möchte es bezweifeln. Auch für Salin[97]) erhält der Bericht nur dadurch Gewicht, daß er ihn in Übereinstimmung findet mit Kulturströmungen, die er zu erkennen glaubt, und die vom Schwarzen Meer über Deutschland nach dem Norden führen. Meinerseits kann ich versichern, daß ich diesen Bericht — soweit als Ausgangspunkt Asien in Betracht kommt — immer nur, wie gewiß viele andere, als Ausfluß typisch mittelalterlicher etymologischer Spielerei betrachtet habe, die Anknüpfung an Troja ebenso als typisch mittelalterliche genealogische Spielerei. Daß auch ags. Genealogien z. T. die Grundlage abgaben, ist bekannt[98]). Daß aber der Bericht auch in allem anderen ganz wertlos sei, auch darin, daß überhaupt eine Einwanderung stattgefunden hat, das ist damit noch nicht erwiesen. Man denke etwa an die Stammsagen der germanischen Einzelvölker. Trotz manchen typischen literarischen Zügen liegt in einer ganzen Reihe von ihnen ein authentischer Kern, zu dem übrigens meist die Richtung der Wanderbewegung gehört. In der ausführlichen Untersuchung Heuslers über die isländische Urgeschichte[99]) wird zwar die Herkunft des ganzen üppigen gelehrten Rankenwerkes klargelegt, aber die Frage nach dem möglichen historischen Kern der Einwan-

[97]) *Heimskringlas tradition om asarnes invandring (Studier tillägnade Oscar Montelius* 1903) S. 133—141.

[98]) Grimm, Myth.[3] III, 393.

[99]) Die gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum: Abhdlgn. der Preuß. Akademie 1908, Philosoph.- histor. Klasse, Abh. 3.

derungsgeschichte läßt Heusler trotz allem Zweifel daran im Schlußwort doch wieder offen. Auch er sieht natürlich und betrachtet es als der Erörterung bedürftig, daß Thor in dem Wanderungsbericht fehlt, obwohl Snorri nach *Gylfaginning* 53 die Vorstellung gehabt haben müsse, daß Thor unter den einwandernden Göttern gewesen sei. Ob Snorri das wirklich annahm, bleibe dahingestellt. Jónsson vermutet, daß der Schlußsatz von *Gylfaginning* 53, aus dem sich diese Meinung Snorris ergäbe, eine jüngere Zutat ist. Jedenfalls aber ist zu fragen, warum Thor nicht genannt wird, also anders behandelt ist als Odin. Heusler frägt, ob die Ursache in der altererbten Kunde liegen könne, daß Thor im Norden hauste seit es dort Menschen gab und gibt selbst die Antwort, unmöglich sei dies nicht: „diese Vorstellung habe Snorri unbewußtermaßen zurückhalten können, den Urgott des Landes offenkundig als Ankömmling hinzustellen." Wer so frägt und so antwortet, gibt eigentlich schon zu, daß es mit Odin anders stand: bei ihm hatte Snorri dieses Bedenken nicht, er war eben offenbar kein Urgott. Heusler sieht aber in dieser Annahme eine etwas künstliche Hilfe. „Künstlich" scheint mir darin nur die Annahme, daß Snorri „unbewußtermaßen" und unter Einfluß einer vagen Kunde geschrieben habe; natürlicher ist, zu schließen, daß Snorri ganz bewußt Thor in der Einwanderungssage nicht nennt, weil ihm die Tatsache bekannt war, daß Thor schon da war, als Odin kam. Besonders künstlich scheint mir ferner die Erklärung Heuslers, Thor sei nur deshalb in Snorris Bericht nicht genannt, weil er „kein Stammvater war". Aber auch die übrigen, genannten Götter waren ursprünglich keine Stammväter; sie wurden erst in der Vikingerzeit dazu gemacht durch die Verknüpfung der herrschenden Familien mit den Göttern. Warum geschah das nicht auch mit Thor? Was anders konnte daran hindern als die Tatsache, daß er nach seiner ganzen Art und (religionsgeschichtlichen) Stellung dazu nicht paßte, ebensowenig wie zum Einwanderer. Odin aber paßte zu beidem: zum Königsahn, weil sein Kult von den Königen gepflegt wurde, zum Einwanderer, weil sein Kult gegenüber dem bodenständigen Kult des „Urgottes" Thor jung war.

Am Ende der genannten Untersuchung sagt Heusler: Auf die Frage, ob sich in der gelehrten Urgeschichte der Isländer

ein Stück alter Sage und damit der geschichtlichen Wahrheit bergen könne, mit Nein zu antworten, wäre vermessen. Aber die Frage sei unfruchtbar. Fruchtbar sei nur die Frage, ob ein Teil der Urgeschichte ihre einzige und nächste Erklärung in altüberlieferten geschichtlichen Tatsachen finde. Die so eingeengte Frage kann natürlich nur verneint werden. Aber ist es sinnvoll und methodisch richtig, eine Frage so zuzuspitzen, daß man der Hauptfrage damit aus dem Wege geht? Man erhält dadurch eine Antwort, die auch keine Antwort mehr auf die Hauptfrage ist. Daß es keine alte geschichtliche Überlieferung dieser Art gibt, wissen wir zur Genüge. Darum handelt es sich nicht, sondern darum, ob eine Sage vorliegt, die in gewissem Grad Ersatz gibt, die einen historischen Kern enthält, in welchem sie etwas bewahrt hat, wo uns direkte geschichtliche Überlieferung im Stiche läßt. Daß dies in diesem Fall möglich ist, hat auch Heusler nicht in Abrede stellen können: die Möglichkeit also, daß in der Einwanderungssage tatsächlich eine Erinnerung an Zuwanderung des Kultes enthalten ist, der nur dieser lächerliche Eingang von der Herkunft aus Asien vorangestellt wurde. Ohne diesen Eingang bliebe dann übrig ein Bericht von der Wanderung Wodans aus Sachsen nach dem Norden — und gerade die Herkunft aus *Saxland* kann Veranlassung[100]) gewesen sein, die ags. Genealogien heranzuziehen.

15. In diesem Zusammenhang ist zunächst zu fragen, ob die Bezeichnung Odins als Gott der Sachsen *(Saxa goð)* eine Stütze der Wandertheorie ist. Die Bezeichnung steht bekanntlich in der *Flateyjarbók*[101]) III, 246. Es heißt dort[102]): (König Olaf machte das ganze Reich christlich, allen Götzendienst zerbrach er und alle Götter wie) *þór Engilsmanna goð ok Oðin Saxa goð ok Skjǫld Skánunga goð ok Frey Svía goð ok Goðorm Dana goð.* Die Bezeichnung *Saxa goð* als Argument für die Einwanderungsthese zu benützen, ist durch die gewichtigen Stimmen Olriks[103]) und Heuslers[104]) abgelehnt worden. Die Benennung ist beiden nichts weiter als ein Zeugnis, daß Styrmi, auf dem die *Flateyjar-*

[100]) de Vries, S. 29 f.
[101]) Hrsg. von Vigfusson und Unger 1860/8.
[102]) *Viðboetir við Olafs sǫgn hins helga.*
[103]) *Danmarks Heltedigtning* I (1903), S. 270.
[104]) a. a. S. 100.

bók hier fußt, die *Ynglingasaga* gekannt habe, die Stelle sei also keine selbständige unabhängige Stütze von Snorris These, daß Odin von Asien über *Saxland* nach dem Norden gekommen sei. Noch fehlt uns aber ein genauer Einblick in die Arbeitsweise Styrmis oder der *Flateyjarbók*. Daß die Kompilation hier auf Styrmi fußt, ist klar, ebenso sicher, daß Styrmi als treuer Anhänger Snorris dessen Werk gekannt hat. Aber wir können nicht wissen, ob Styrmi an der entsprechenden Stelle seiner Olafssaga oder die Kompilatoren eigenes aus anderen Quellen hinzutun. Formal und inhaltlich weist jedenfalls nichts zwingend auf Entlehnung aus Snorri hin: er gibt eine Aufzählung, die so nicht bei Snorri steht — wir werden fragen dürfen, worauf sie zurückgeht —, anderseits sagt er nichts von der bei Snorri stehenden angeblichen Herkunft Odins aus Asien. Damit haben die Kompilatoren oder der, der für den Abschnitt verantwortlich ist, nichts zu tun. Wenn der Verfasser wirklich nur ein gelehrter Kompilator war, hätte er sich dann wohl die Gelehrsamkeit Snorris entgehen lassen? Er hat nichts als die Benennung *Saxa goð*, die übrigens s o bei Snorri ebenfalls nicht steht. Man kann deshalb das, was gegen Snorri zu sagen ist, nicht auch gegen die *Flateyjarbók* einwenden und deshalb diese als ganz wertlos betrachten, solange wir über ihre Quellen nicht genau Bescheid wissen. Entscheidend könnte dagegen sein, wenn es sich zeigen würde, daß die *Flateyjarbók* in der Sache Unzureichendes oder Falsches enthielt. Das faßt de Vries in die Worte, die meisten Götter der zitierten Stelle seien fingiert oder willkürlich mit dem genannten Volk verbunden. Fingiert sind nach ihm *Skjǫld* und *Godorm*. Fragt man, wie die Flateyjarbók zu einer solchen Fiktion kommen konnte, so wird die Antwort bei *Skjǫld* leicht sein: *Skjǫld* ist eine Gestalt, die in den Genealogien eine Rolle spielt; er ist einer der Ahnherrn in mehreren nordischen und ags. Genealogien. Da diese auf Götter zurückgeführt zu werden pflegen, ist es gut denkbar, daß ein später Schriftsteller ihn unter die Götter einreiht. Für *Godorm*[105]) steht diese Erklärung freilich nicht zur Verfügung,

[105]) Der Name scheint in älterer Zeit nicht häufig gewesen zu sein. Die Landnámabók kennt nur zwei Träger des Namens (Sturlubók Kap. 29 und 35) in Jónssons Ausgabe S. 138, 23 Guthorm, Sohn des Sigurd Hirsch und S. 140, 10 Gudþormr Rogason. Spätere Zeit hat mehr Belege: die Heimskringla nennt außerdem nach dem Verzeichnis bei Jónsson noch ein volles Dutzend.

da er sich in den Genealogien nicht an gleich prominenten Stellen befindet, wenn auch Saxo (19) einen dänischen Herrscher des Namens, Sohn des *Gramr* kennt und ein anderer *Godorm* bei ihm als Vater der Gattin Eriks II. und damit Großvater Kanuts I., Urgroßvater Frothos VI. erscheint. Olrik nimmt bei *Skjǫld* und *Godorm* an, Styrmi habe zwischen ihnen die Länder aufgeteilt, vielleicht sei aber Godorm ein Mißverständnis einer lateinischen Quelle, wenn diese geboten habe *Frey deus Sveonum et Gothorum,* das als *Gothorm* verlesen sei. Die Nennung Thors als *Engilsmanna gud* ist natürlich ein Fehler, wenn man nicht eine Quelle annehmen will, welche die in England eingefallenen Isländer im Sinne hatte. Vollkommen richtig ist die Nennung Freys als Gott der Schweden, sie kann auf guter Tradition beruhen. Richtig ist auch Odin als Gott der Sachsen und zwar nicht nur wie de Vries betont unter dem Gesichtspunkt der These Snorris von Odins Zug durch *Saxland* nach dem Norden, sondern ganz einfach, weil die Sachsen tatsächlich Wodanverehrer waren. Wer für die Nennung Freys als Schwedengott anerkennt, daß sie auf alter Tradition beruhen werde, hat kein Recht, dieselbe Möglichkeit für die Art, wie Wodan genannt wird, zu bestreiten. Die Bezeichnung Odins als *Saxa goð* k a n n also sehr wohl mit einer Tradition über die Herkunft seines Kultes zusammenhängen, was ja schon als der historische Kern von Snorris Wandergeschichte betrachtet wurde.

16. Als Zeugnis für späte Ausbreitung des Wodankultes gelten manchmal Odins Beinamen *G a u t, Gauti, Hergautr, Gautatyr.* Die Beweiskraft dieser Namen lehnt de Vries (S. 194 ff.) ab; ich stimme ihm darin zu, so daß eine weitere Erörterung hier unnötig scheinen könnte. Es ist aber doch vielleicht nützlich, die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Namen genauer ins Auge zu fassen. Selbstverständlich wäre es grundfalsch, die Bezeichnung Odins als *Saxa goð* und Namen wie *Gautr* als gleichartig zu betrachten. *Saxa goð* ist eine zufällige Benennung, kein Name. *Gaut* aber gehört in die Reihe der festen Beinamen [106]) Odins, der *heiti.* Beinamen von Göttern können sehr verschiedener Herkunft sein. Das gilt auch von den im Norden

[106]) Hj. Falk, *Odensheite. Skrifter utgitt av det norske videnskaps akademi i Oslo. Hist.-filos.* Kl. II (1924), S. 10.

so häufigen Beinamen Odins. Viele derselben sind junge dichterische Erzeugnisse, andere erwachsen aus der Rolle, die der Gott in einer Sage spielt, in einer Geschichte von einer seiner Reisen [107]), ein kleiner Teil sagt etwas aus über die äußere oder innere Geschichte der Odinverehrung. Usener [108]) hat an den griechischen Götternamen gezeigt, um welche Gesichtspunkte es sich handelt. Sehr häufig ist der Fall, daß in einem Beinamen eines der großen Götter der Name einer Gottheit beschränkter Geltung, eines Sondergottes, eines Lokalgottes, eines Heros weiterlebt, an dessen Stelle der Gott getreten ist, indem er die Funktion desselben an sich zog. Ähnlich steht es mit manchen Attributen und Erscheinungsformen eines Gottes, in welchen ältere Formen nachleben. Aus solchem Ursprung erwachsen auch einige der Odinsnamen. Wenn er *Arnhǫfdi* oder *Hrossharsgrani* heißt, so bedeutet das, daß er das Aussehen eines alten, nicht voll menschengestaltigen, göttlichen Wesens annimmt, an dessen Stelle er trat. Hierher gehört auch der viel besprochene *Gautr*. Der Name begegnet mehrfach an Stellen, wo er nicht als Beiname des Gottes aufzufassen ist. In der Amalergenealogie des Jordanes steht er entstellt in der Form *Gapt*, die zweifellos in *Gaut* zu berichtigen ist [109]). Als *Geat* erscheint er in den späteren ags. Genealogien und zwar als einer der Ahnen Wodans, also nicht mit ihm zu identifizieren, sondern als selbständige Gestalt. *Gautr* ist *Heros eponymos* gautischer Geschlechter. Das Verhältnis zwischen dem Namen eines Heros und eines Stammes wird verschieden aufgefaßt. Müllenhoff und andere wollten vom Namen des Heros ausgehn und haben darin bis in die neue Zeit Nachfolger gehabt, zuletzt wohl in Lid [110]). Aber parallele Erscheinungen bei den Ger-

[107]) Jónsson, *Ark. f. nord. Fil.* 17, 229 sieht darin die Hauptquelle; die Namen sind ihm aber keine dichterischen Erzeugnisse, sondern volkstümliche Benennungen.

[108]) Götternamen, Bonn 1896.

[109]) J. Grimm, Myth. 3, 398; Wessén, *Studier till Sveriges hedna Mytologi och fornhistoria (Uppsala Universitets årsskrift* 1924, 6), S. 18 ff.; zuletzt Helm, PBB. 62, 27—30.

[110]) Lid, *Jolesveinar og grøderikdomsgudar*, S. 151. Er faßt G. als den der zeugt, den 'phallischen'; *gøtar* sei Bezeichnung einer Kultklasse = *phalliske officiantar*. Daraus sei dann der Volksname geworden. Zu dieser Deutung von *gøtar* stellt er als Gegenstück *haddingjar 'officiantar med langt hår'*. Beide Attribute, Phallos und langes Haar, haben nach ihm den Zweck *å auka grøderikdomen*.

manen und anderen Völkern machen es zweifellos, daß in solchen Fällen der Name des Heros abgeleitet ist von dem Namen des Stammes, der in ihm seinen Ahnherrn sieht, wenn auch spätere Zeit sich die Sache umgekehrt zurecht gelegt hat. Jedenfalls liegt ein recht altes Verhältnis vor, das Verhältnis reinen Ahnenkultes; mit Götterkult braucht es nicht das mindeste zu tun zu haben. In der Zeit, in der dann aber einer der großen Götter als Ahnherr verehrt wird, ist dreierlei möglich: 1) Der alte Ahnherr gerät in Vergessenheit. 2) Auch der Gott wird als Abkömmling des alten Ahnherrn betrachtet; davon eine Spur in den ags. Genealogien, falls nicht nur gelehrte Kompilation vorliegt. 3) Der Gott übernimmt mit der Funktion auch den Namen des Ahnen als Beinamen. In unserm Fall: Odin und Gaut sind ursprünglich Gestalten ganz verschiedener Herkunft. Alt ist das Verhältnis zwischen dem Stamm und Gaut. Odin aber braucht nicht etwa als angeblich ursprünglicher Gott der gautischen Stämme der Gote *(Gautr)* zu heißen. Er kann den Namen erhalten, sobald gautische Geschlechter ihn als Ahnherrn betrachten. Die Amalergenealogie zeigt noch das Ursprüngliche. Nur von Gaut ist die Rede, nicht von Wodan, nichts berechtigt uns, hier Gaut = Wodan zu setzen. Als Beiname Odins begegnet Gaut tatsächlich erst im Norden. Keineswegs also ist der Name als Zeugnis dafür zu betrachten, daß der Wodankult von den Goten am Schwarzen Meer ausgegangen sei, wie Salin, Wessén und andere anzunehmen geneigt waren. Wenn nun bei skandinavischen Gauten die Identifizierung Gautr—Odin eintrat, so k a n n das Folge einer Zuwanderung sein, ebensogut aber ein rein interner Vorgang. Wann das geschah wissen wir nicht. Nachdem Odin einmal den Namen Gautr erhalten hatte, ergaben sich leicht andere Bildungen: *Gautatyr, Hergautr;* alle diese Namen sind wie sonstige Odinsnamen auch außerhalb ihres Entstehungsgebietes in Verwendung gekommen.

17. Aus dem nordischen Brauchtum hat zuerst H. Petersen [111]) die N a m e n g e b u n g als Quelle für die Religionsgeschichte herangezogen, wobei er S. 37 für die Personennamen auf die bekannte Notiz in der Beilage zur *Eyrbyggjasaga* [112])

[111]) *Om nordboernes gude-dyrkelse og gudetro.* Kopenhagen 1876.

[112]) Ausgabe v. Vigfusson S. 126, von Asmundarson, S. 175.

verweist über den Gebrauch der theophoren Namen. Er besteht bekanntlich darin, daß man den Kindern solche Namen beilegte, um ihnen Glück und langes Leben zu sichern[113]), man stellte sie durch den Namen unter den Schutz des Gottes, wie man später zu ähnlichem Zweck Heiligennamen wählte. Zur Illustrierung des Brauches geben Literatur, Runensteine und Urkunden reichliches Material. Es ist bekannt genug. Ich skizziere in aller Kürze Petersens Ergebnisse. Er fand in der von ihm benützten *Landnámabók* für Island 30 verschiedene Männernamen mit Thor, 21 Frauennamen, getragen von etwa 800 Männern und 300 Frauen (Liste bei Petersen, S. 40). Namen mit Freyr finden sich dort zwei männliche, ein weiblicher, Odinnamen fehlen ganz. Für Dänemark ergaben die damals bekannten Runensteine 14 Thornamen und zwei Freynamen, für Schweden in *Stockholms Len* 16, in *Upland* 13 Thornamen, dazu drei und vier Freynamen. Zusammensetzung mit Odin zeigt aus heidnischer Zeit nur der Name *Odinkar* aus Jütland. Namen aus christlicher Zeit sind belanglos. Eine Vermehrung der Quellen für den alten Namenbestand mag das Bild modifizieren aber gewiß nicht von Grund auf ändern; der große Schatz an Namen in der *Landnámabók* ist zu gewichtig. Er ist auch zu groß, als daß man Zufall annehmen könnte. So ist der Schluß, daß in dieser Zeit die Thornamen herrschen, unabweisbar, nur die Erklärung kann zweifelhaft sein.

Selbstverständlich sind nicht alle Vorkommen gleich zu beurteilen; nicht jeder Fall bedeutet eine solche Weihe an einen Gott, da in vielen Familien Namen zur Tradition werden und ihre Verwendung auf dem Prinzip der Wiederaufnahme beruht[114]). Aus diesem Grunde hat schon Jónsson die Namengebung als religionsgeschichtlichen Anhalt für wertlos erklärt[115]) und andere folgten ihm darin[116]). Damit geht man aber zu weit; man vergißt, daß wir noch aus der Zeit nach der Besiedlung Islands sichere Belege überlegter Namengebung haben[117]). Man vergißt ferner, daß ein Name, ehe er traditionell

[113]) *þótti þat líkast til langlífis ok heilla.*

[114]) Wessén, *Nord. Namnstudier: Upps. Univers. årsskr.* 1927 II, S. 18 ff.

[115]) *Ark. f. nord. Filol.* 17, 239.

[116]) Auch de Vries (S. 47) ist sehr skeptisch.

[117]) *Eyrbyggjasaga* Kap. 7: *Thorolf* von *Sønder Hordaland,* eifriger Thorverehrer, weiht seinen Sohn und nennt ihn *Thorsteinn;* dieser nennt seinen Sohn *Grimr,* weiht ihn dem Thor und nennt ihn *Thorgrimr.*

werden konnte, erst fest eingewurzelt sein mußte. Wenn der Brauch also nicht zu jeder Zeit für jeden Einzelfall volles Gewicht hat, so deutet er zum mindesten auf eine frühere Zeit zurück, in der die Voraussetzung noch bestand, die zur Einführung des Namens führte. Und gerade darauf muß es uns ja ankommen.

Für die Erklärung können zwei Gesichtspunkte fruchtbar werden, die indessen nicht ganz voneinander zu trennen sind. Die Bevorzugung der Namen muß natürlich innere Gründe haben, aber diese können zugleich zeitlich bedingt, also wechselnd sein. Stellen wir den zeitlichen Gesichtspunkt einmal in den Vordergrund, so müssen wir schließen: Als die Sitte dieser Namengebung aufkam, war Odin nicht in der herrschenden Stelle, die ihn als den Gott erscheinen lassen konnte, dessen Gunst dem Neugeborenen in erster Linie zu sichern war, er konnte also nicht der Odin der Vikinger sein. Es fragt sich nur, soll man sagen: Odin hatte noch nicht den Rang, oder: Odin hatte diesen Rang nicht mehr? Wenn Wessén (*Uppsala årsskr.* 1924, S. 173) den Abschnitt über die Namengebung mit den Worten beginnt: *Vid hednatidens slut dyrkades Thor över hela Norden framför de andra gudarna*, so könnte man glauben, er denke tatsächlich an die zweite Möglichkeit; aber diese ist doch wohl ausgeschlossen, denn das Namenmaterial entstammt einer Zeit, die zurückreicht in die dem Vikingertum vorausliegende Epoche. Es ist unmöglich, daß der Höhepunkt der Odinverehrung vor der Vikingerzeit überschritten gewesen sein sollte. Es bleibt also nur die zweite Antwort: als die Sitte dieser Namengebung aufkam, galt vor allem Thor, noch nicht Odin[118]). In der Zeit des hauptsächlichen Odinkultes sind die Thornamen schon traditionell fest geworden. Nun will freilich de Vries auch hier wie überall zeitliche Folgerungen ausschließen. Aber auch seine Argumente führen schließlich doch dahin. Er meint nämlich, Odins Name sei als *tremendum* gemieden worden. Er sei eben der Schreckliche[119]), nicht

[118]) Sonderstellung Islands wäre zu verstehen aus den Anlässen zur Besiedelung: Opposition gegen die Übergriffe der Häuptlinge und Könige. Aber Dänemark und Schweden zeigen dasselbe Bild auf noch älterem Material.

[119]) Anders Jónsson a. a. O. S. 239: der Name sei so heilig und erhaben gewesen. Deshalb hätten auch die Skandinavier Odins Namen in Umschreibungen für Männer gemieden und statt dessen die Beinamen benutzt.

der Schutzherr. Das wäre eigentlich nur dahin zu verstehen: er galt noch nicht als oberster Gott. Er galt — denn unbekanntkann er damals nicht mehr gewesen sein — als der Totenführer. Daß man dessen Namen nicht gern einem Neugeborenen beilegte, wäre zu verstehen. Aber auch damit stehn wir vor einem zeitlichen Argument. Denn später ist eben Odin nicht mehr nur dieser Totenführer. Also würde auch dann der Brauch, seinen Namen nicht zu verwenden, auf einen früheren Zustand deuten, der nun auch negativ traditionell fortgeübt wurde.

18. Gegen die aus Petersens Material gezogenen Folgerungen wird indessen noch ein anderer Einwand erhoben, der wie es scheint gewichtig sein könnte. Man sagt, dieses Fehlen der mit dem Namen Odins gebildeten Personennamen bestehe überhaupt nicht oder sei nur scheinbar, wie ja das Fehlen des Odinsnamens in der Bezeichnung der Runen auch als nur scheinbar betrachtet wird. Odin sei der oberste der Asen, deshalb sei jeder mit *As-* gebildete Personenname ein versteckter Odinsname[120]). Man habe die direkte Nennung, die man vermeiden wollte, so umgangen. Also ist die Frage zu stellen: Ist dort, wo vom Asen schlechtweg gesprochen wird, notwendigerweise Odin gemeint? Die Frage ist nicht so einfach zu beantworten, da es ja mehrere Asengötter gibt und je nach dem Zusammenhang der eine oder der andere, so auch Odin oder Thor gemeint sein könnte. *Hrafnáss Skj B* I, S. 15, 4, 4; 215, 2, 4 ist natürlich nur als Odin zu verstehen. *Asa nidr* in Eyvinds *Haleygjatal*[121]) Strophe 3 ist dem Zusammenhang nach Odin, beweist aber nichts. Daß das gotische Königsgeschlecht auf Odin als den Asen schlechtweg zurückgeführt werde, ist nach dem oben über *Gaut* ausgeführten nicht haltbar. Von den Runenliedern[122]) deutet nur das isländische die Rune ǫ́ss auf Odin, ist aber eine junge Reimerei des 15. Jahrhunderts. Größer ist das Material für Thor. Zwar wenn von Asenkraft *(ásmegin)*

[120]) Umgekehrt sagt Wessén *Upps. Univ. Arsskr.* 1927 II, 3, S. 83, die mit *Ass* gebildeten Namen seien nur eine Variation der Thornamen, *þór-* und *as-* seien synonym.

[121]) *Den norsk-islandske Skjaldedigtning (udg.* F. Jónsson) *B* I, S. 60.

[122]) Arntz, Handbuch (1935), S. 113 ff. Das ags. Runenlied und das norwegische (aus dem 13. Jh.) wissen mit dem Namen nichts anzufangen und deuten ihn als lat. *os* 'Mund, Flußmündung'.

gesprochen wird (*Hym.* 31, *Sn. Edda* Str. 65) oder von Asenzorn (*ásmódr*), so bedeutet das allgemein: ‚Kraft oder Zorn, wie sie ein Ase besitzt.' Dagegen sind bedeutungsvoll die Benennungen *Asaþorr Hrb.* 52, *Asabragr* (*Skm.* 33), mehr noch die schwedische Bezeichnung des Donners *åska* (*as akja*) ‚Fahrt des Asen', unter dem nur Thor verstanden sein kann (*Sn. E.* I. 146. 170. 286. 288. 274). Wenn es im *Abecedarium nordmannicum* heißt: *Thuris tritten stabu, Os ist himo oboro,* so wird sich *Os* auf den Riesenkämpfer Thor beziehen. Besonders wichtig aber ist eine Strophe des Skalden *Helgi trausti Olafsson* [123]), auf die zwar in diesem Zusammenhang öfter hingewiesen wurde, deren Gewicht aber doch nicht gebührend gewürdigt ist. *Helgi trausti Olafsson* hat Thorgrim, den Sohn des Thormod und der Thurid erschlagen (*Landnámabók* 5, 10); in der Strophe aber, wo eine Alliteration auf Vokal verlangt wird, ändert er kurzer Hand den Namen in *Asmódr* und sagt: „ich habe den kräftigen Sohn Asmods dem Odin gegeben." Diese Namensänderung konnte er doch nur wagen, wenn nicht nur ihm das alleinstehende Ase als synonym für Thor, nicht für Odin galt, sondern wenn er auch wußte, daß es seinen Hörern ebenso selbstverständlich war.

Die Bezeichnung *Asabragr* steht *Skm.* 33: *Reidr er þér Oðinn, reidr er þér Asabragr, þik skal Freyr fiask.* Auch hier sind die Meinungen geteilt. Während de Vries RG. II § 200 hier Thor annimmt, sind andere auch hier wieder für Odin eingetreten (Gering, Wörterbuch zur Edda 120). Da eine Verwünschung vorliegt, ist die Form des *Galdralag* zu erwarten, dessen stilistische Merkmale zuletzt J. Lindquist [124]) zu bestimmen unternommen hat. Er kommt zu dem Schluß, daß sie in bestimmten Bindungen bestehen, die er als Vollreim und Sinnreim bezeichnet, die aber nicht in jeder Strophe gleichmäßig und über alle Verse erstreckt notwendig sind. Er definiert darnach (S. 10): Eine *Ljóðahatt*-Halbstrophe ist im *Galdralag* abgefaßt, wenn entweder alle drei Verse durch eine der genannten Bindungen zusammengeschlossen sind oder die beiden ersten, oder die dritte mit einer zugefügten vierten in der sie variiert wird. In unserem Fall sind 1 und 2 gebunden durch Vollreim, die 3. damit durch

[123]) *Skjaldedigtning B* I, S. 94.

[124]) *Galdrar* (*Göteborgs högskolas årsskrift* XXIX, 1. 1923).

Sinnreim. Das genügt vollständig; es ist nicht nötig, in 2 eine Variation von 1 zu sehen, wie jene tun, die in V. 2 *ásabragr* als Umschreibung von Odin betrachten. Dem widerspricht vor allem aber etwas anderes. In Formeln des Zaubers, zu denen die Verfluchung zu stellen ist, pflegt die Dreigliedrigkeit zu herrschen und zwar wirkliche Dreigliedrigkeit, nicht scheinbare. Sie würde fehlen, wenn 2 nur eine Variation zu 1 wäre und nur eine Umschreibung von Odin enthielte. Es muß ein dritter Gott gemeint sein, das kann nur Thor sein.

In diesem Zusammenhang muß die in der *Landnámabók* IV, 7 überlieferte Eidformel betrachtet werden: *hjalpi mér svá Freyr ok Njǫrdr ok almáttki áss.* Es ist klar, auf eine beliebige Formel an sich käme eben nicht viel an; man kann bei vielem schwören, und was eine Formel nicht enthält, kann eine andere enthalten. Auch bei Odin kann man schwören: *Atlakviþa* 31 spricht vom Schwur bei der Sonne, beim Berg Sigtyrs, worunter doch wohl Odin zu verstehen ist, bei des Ehebetts Pfosten und bei Ulls Ring. Aber die Eidformel der *Landnámabók* ist keine beliebige Formel sondern die durch die *Ulfljótsgesetze* vorgeschriebene Formel, die jeder schwören mußte, der vor Gericht eine Rechtshandlung zu erledigen hatte. Er muß Zeugen nennen und vor ihnen auf den Ring, der in jedem Haupttempel Islands liegen mußte, den Gesetzeseid in der angegebenen Form[125]) leisten. Um so größer ist natürlich das Gewicht. Man wird gerade dann nur den als den allmächtigen Asen bezeichnet haben können, der in Island wirklich als solcher galt und im Rechtsleben Islands eine hervorragende Rolle spielte; die Wahl zwischen zweien wollte man dem Schwörenden gewiß nicht offen halten. Welcher Gott aber mit diesem allmächtigen Asen gemeint sei, Thor oder Odin, darüber sind die Meinungen geteilt[126]). Für Odin haben sich zuletzt namentlich Neckel[127]) und de Vries[128]) eingesetzt, auch Arntz[129]), entsprechend seiner Meinung, daß in der Runenreihe *áss* Wo-

[125]) *Viga Glúmssaga* 25 wird nur der Ase genannt.

[126]) Literatur z. T. bei de Vries RG. II § 200, Anm. 2. Krappe meint, der Ase in der Eidformel sei einer der alten Zwillingsgötter, die „Hüter der Eide" sind. Gleichsetzung mit einem der historischen Asen sei müßig, es liege ein alter Rest vor.

[127]) Ilbergs Neue Jb. II, S. 144.

[128]) *C.*, S. 46; RG. II, § 200.

[129]) Handbuch[1] S. 193.

dan sei. Gewöhnlich, sagt de Vries, stehe der Eid unter dem Schutz des Todesgottes und habe deshalb *usually* die Form einer Selbstverfluchung. Daraus folgt für ihn, daß auch hier nach Freyr und Njǫrd als dritter Odin angerufen wird. Natürlich gab es Eide mit solchen Selbstverfluchungen; es frägt sich aber, ob dieser Charakter auch für diesen allgemeinen Eid zutrifft. Dazu gibt der Zusammenhang kaum Veranlassung, der Wortlaut gleichfalls nicht. Nach diesem ist es ein Ruf um Hilfe. In das Verbum *hjalpa* den Begriff der Selbstverfluchung zu legen, scheint denn doch zu unsicher. Die Etymologie [130]) gibt dazu kein Recht; der tatsächliche Gebrauch in den nordischen Sprachen deutet auch keinesfalls darauf hin. Man wird also gut tun, in den Satz keinen anderen Sinn hineinzulegen, als der einfache Wortlaut ergibt. Damit fällt jedenfalls der Zwang, an einen Todesgott zu denken, an einen gefürchteten Gott, dessen gefährlichen Namen man umschreibt, wie Neckel und andere meinen. Wenn nicht ein gefürchteter, sondern ein durch seine Macht besonders hilfreicher Gott gemeint ist, so könnte auch das natürlich Odin sein, ein Zwang liegt aber wieder nicht vor. Die Frage bleibt durchaus offen. Auf Odin schließt Neckel aber auch aus andern Kriterien: Weil auch sonst die Götterdreiheit Odin, Njǫrd, Freyr vorkommt, sei sie auch hier anzunehmen. Wenn beim Opfermahl [131]) dreimal ein Weihebecher getrunken wird: für Odin, der Sieg bescheren soll, für die beiden Wanengottheiten, die Ernte und Frieden gewähren sollen, werde dem Range nach Odin zuerst genannt, in der Eidformel dagegen an letzter Stelle, weil hier eine Aufzählung vorliege, wo das wichtigste Glied gern zuletzt mit ‚Achtergewicht' genannt werde, und das sei hier, nach Neckel, noch durch die Alliteration stark betont. Die Dreiheit ist bekannt, aber auch andere Dreiheiten werden genannt: Odin, Hønir, Lodur. Der Brauch beim Opfermahl stellt einen besonderen Fall dar, der nicht verallgemeinert werden darf. Auch das ‚Achtergewicht' in der Eidformel ist kein Zeugnis für Odin: jeder als der wichtigste betrachtete Gott könnte mit Achtergewicht genannt werden. Und vollends ist die Berufung auf die Alliteration ganz

[130]) Kluge [11] 244; Feist, Etym. Wb. d. got. Sprache [3] 255. — Nur das Litauische besitzt verwandte Wörter, sie weisen alle auf den Begriff 'helfen, unterstützen'.

[131]) *Heimskringla* (ed. Jónsson) I S. 187.

fehl am Platze; denn auch *Oðinn hin allmáttki* würde alliterieren: es war also, wenn man ihn meinte, nicht nötig, der Alliteration wegen zur Umschreibung zu greifen, wohl aber mußte der Alliteration wegen die Umschreibung gewählt werden, wenn Thor gemeint ist[132]). Das von Neckel gewählte Argument spricht also eher gerade für Thor.

19. Im germanischen Rechtsleben wird wie in anderen Beziehungen nicht überall und zu allen Zeiten die nämliche Gottheit in erster Linie gestanden haben. In einer frühen Zeit ist es vielleicht noch ziemlich einheitlich die Sonnengottheit gewesen, was in manchen Rechtsbräuchen im ganzen Gebiet lange nachlebt[133]). In historischer Zeit wird das sichtlich anders. Wir sehen das daran, daß die Termine für Anberaumung und Abhaltung von Gericht und Volksversammlung nicht im ganzen Gebiet einheitlich festgesetzt worden sind, und es kann bei der engen Berührung zwischen Recht und Religion kein Zweifel daran sein, daß eine solche Verschiedenheit auch ihre religionsgeschichtliche Bedeutung hat. Es handelt sich dabei nicht um Unterschiede in den Jahreszeiten, sondern um die Wochentage, und damit erhalten wir sogar genaue zeitliche Anhaltspunkte. Unsere Wochentagsnamen müssen ja in der Zeit der engen Berührung mit der römischen Kultur zu uns gekommen sein, zugleich in einer Zeit, in der das germanische Heidentum noch ganz fest war. Nur so erklärt sich einerseits die Benennung, anderseits die Tatsache, daß die Verbindung der Tage mit dem Gott in noch heidnischer Zeit fest genug wurde, um noch im Volksbrauch ihren Niederschlag zu finden[134]). Ein weiterer zeitlicher Anhaltspunkt ergibt sich daraus, daß die Sachsen die Namen mit nach England nahmen. Wir kommen damit also in die Zeit vor 400. Nach dieser Zeit muß sich das herausgebildet haben, was wir in unseren späteren Quellen sehen. Noch recht großen Umfang hat die Wahl des dritten Wochentages zur Anberaumung und Abhaltung des Gerichts. Er ist bezeugt aus großen Teilen Deutschlands und

---

[132]) Vgl. oben (S. 51) die Namensänderung in der Skaldenstrophe.

[133]) Die Sonne regelt jedes Geschäft, jede Gerichtshandlung, einschließlich Bestrafung und gerichtlichen Zweikampf; s. Rechtsaltertümer II, 438 ff.

[134]) So wenn der Tag der Frija, Freitag, im niedersächsichen Gebiet zum bevorzugten Tag der Eheschließung wurde; vgl. Otto-Ehrung, S. 7 f.

sporadisch wenigstens auch aus dem Norden[135]). Aus dem Namen, der in seiner Übersetzung *Ziestag, tuesday, tirsdag* Übersetzung des lat. *dies Martis* ist, wäre natürlich nicht auf Beziehung zum Rechtsleben zu schließen, wenn nicht die Zeugnisse daneben ständen. Dagegen zeigt die Form Dienstag, falls sie wirklich (wie ich annehme) mit dem Namen *Thingsus* zusammenhängt, diese Beziehung für sich selbst schon und läßt auch eine wenn auch nicht vollständige geographische Begrenzung des *Mars Thingsus* erkennen. Der Dienstag ist aber nicht der einzige für das Gericht in Betracht kommende Tag. Grundsätzlich ist wenigstens in späterer Zeit kein Tag ganz ausgeschlossen (Rechts-Altert. II, 445). Es frägt sich, ob wir stärkere Abweichungen erklären können. Das wird nicht immer möglich sein. Wenn bei den Alemannen der Samstag bevorzugt ist, also ein Tag ohne theophoren Namen, so könnte das den Eindruck machen, daß man einem Tag, der an einen heidnischen Gott mahnte, ausweichen wollte. Anders wenn wir sehen, daß absichtlich wieder ein anderer Tag mit theophorem Namen gewählt wird. Wir müssen doch damit rechnen, daß in erster Linie immer der für das Volksleben wichtigste Gott — taciteisch: *regnator omnium deus* — mit dem Rechtsleben in Verbindung gebracht wird. In einem großen Teil des Nordens wird nun tatsächlich der *Thorsdag* bevorzugt. In Norwegen war der Beginn des *Gulathings*[136]) auf den *Thorsdag* festgelegt, in Island ebenso der Beginn des Althings. In den *Herrads* der Inseln Falster, Laaland und Seeland überwiegt ebenso der *Thorsdag* bei weitem. Die Zahlen sind für Seeland 15mal *Thorsdag*, 2mal Dienstag, 3mal Montag, 5mal Samstag, für Laaland 2mal *Thorsdag*, 1mal Dienstag, für Falster je einmal *Thorsdag* und Dienstag. Demgegenüber ist es wichtig, daß der Mittwoch *(Onsdag)* als Tag des Gerichts in diesen Gebieten n i e bezeugt ist. Ich sehe keine Möglichkeit, dem auch von Petersen schon gezogenen Schluß auszuweichen, daß eben Odin die Beziehung zum Rechtsleben, die ihm in der Zeit seiner Höchstgeltung zukommen mußte, bei Einrichtung dieser Thinge noch nicht gehabt hat.

---

[135]) Deutsche Rechtsaltertümer II, 443 ff.

[136]) § 3 der Ausgabe von Keyser und Munch.

20. Ortsnamen. Obwohl die Probleme der Ortsnamenforschung[137]) sehr weitschichtig und verwickelt, auch in vieler Hinsicht wenig geklärt sind und obwohl hier schon von der sprachlichen Seite her der Erklärung vielfach große Schwierigkeiten entgegenstehn und ein z. T. recht unsicheres Material dem in der Ortsnamenforschung nicht Bewanderten gefährliche Fallstricke stellt, so ist doch in gewissen Grenzen ein brauchbarer Schluß möglich. Eine einigermaßen erschöpfende und sichere Statistik der theophoren Ortsnamen läßt sich für das ganze Gebiet zur Zeit nicht geben. Sie hätte auch für uns wenig Zweck. Einmal sind zahlreiche Namen nicht unmittelbar verwertbar. Es gibt viele Örtlichkeiten, die zwar scheinbar theophore Namen tragen, in Wirklichkeit aber sind sie nicht nach dem Gott genannt, sondern nach Personen, die bereits einen solchen Namen hatten; der alte Personenname kann in ihnen zusammengeschrumpft sein[138]) oder es liegen sogenannte Klammerformen[139]) vor, wenn z. B. ein *Thorshaven* aus altem *Thorsteinshaven* entstand. Solche Ortsnamen vermehren also nur das aus Personennamen bereits gewonnene Material. Die wirklich theophoren Ortsnamen können sich z. T. auf die nämliche Art erklären wie die entsprechenden Personennamen: aus Weihung an einen Gott, wie z. B. *Landnámabók* V, 2: *Asbjǫrn*[140]) *helgadi landnám sitt þór, ok kallaði þórsmǫrk.* Es ergibt sich also dieselbe Fragestellung wie bei den Personennamen, weshalb die Weihung gerade dem genannten Gott geschah. Doch bieten die Ortsnamen noch einen ganz anderen fruchtbaren Gesichtspunkt, der bei den Personennamen nicht in Erscheinung treten kann. Solche Weihung ist ja sicher nicht der einzige, ja wohl kaum der normale und häufigste Fall der Ortsnamengebung, ja es kann, wie auch sonst bei Entstehung von Namen, auch ein theophorer Ortsname aus einer im täglichen Gebrauch üblichen Bezeichnung eines

---

[137]) S. K. Amtoft, *Stednavnene som bebyggelses- og religionshistorisk kildestof. En kritisk-historisk oversigt. Aarbøger f. nord. oldkyndighed og historie* (1941), S. 177—232; *Nordisk Kultur* V: *Stedsnavn, utg. af* M. Olsen 1939; *Nordisk Kultur* XXVI: *Religionshistoria, utg. av* Nils Lid (1942), S. 28—79. Darin *minne i Stednamn.*

[138]) Vgl. de Vries RG. II § 180.

[139]) Behaghel, Gesch. d. dtschen Sprache [5], S. 8 f.

[140]) *Asbjǫrn* wohl als *þórbjǫrn* zu verstehn.

Ortes, die noch nicht Name war, erwachsen sein, ohne daß bewußte Namengebung vorliegt. In diesem Fall wird der bei Personennamen ganz gleichgültige zweite Bestandteil des Namens wichtig. Er sagt etwas darüber aus, welcher Art die Örtlichkeit ist, die den theophoren Namen trägt und welcher Art die Beziehung zwischen dem Ort und dem Gott ist, liefert also einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Namens und damit zugleich für die Bewertung des Namens für unsere Frage.

Besonderes Gewicht pflegt man von jeher auf die Namen zu legen, deren zweiter Bestandteil direkt auf die Existenz eines Heiligtums hinweist: *vi, lund, harg, hof, aker,* also die geographische Lage von Kultplätzen zu bestimmen erlaubt, wenn es wahrscheinlich auch nie gelingen wird, das Ausbreitungsgebiet eines Kultes darnach vollständig zu umschreiben. Wichtiger ist aber für unseren Zweck etwas anderes. Es handelt sich für uns nicht um das Gesamtbild der Verbreitung theophorer Ortsnamen, wie es am Ende der heidnischen Zeit festgeworden ist und in die spätere Zeit hineinreicht. Denn in diesem Bild finden wir ja den Niederschlag der Namengebung weit auseinanderliegender Zeiten in bunter Mischung, womit uns nicht gedient ist. Nutzbar kann uns dies Material für unsere Zwecke nur werden, wenn es gelingt, in diesem Bild Altersschichten zu scheiden. Das ist glücklicherweise der Fall. Es ist allgemein anerkannt, daß unter den geographischen Namen die sogenannten Naturnamen, Bezeichnungen von Bergen, Seen, Flüssen, Quellen, Wäldern, Klippen usw. im ganzen älter sind, als die Namen menschlicher Siedlungen. Diese Tatsache hilft weiter. Für das Gebiet von Mittelschweden hat eine Scheidung Hellquist [141]) versucht. Sein Ausgehen von der geographischen Bezeichnung *Tiveden* ist zwar sehr unsicher. Er interpretiert 'Wald des Tyr', worin ihm andere gefolgt sind. Marstrander widersprach [142]); aber seine Annahme, daß im ersten Bestandteil des Namens nicht der Name Tyr, sondern das Appellati-

[141]) *Svenska Sjönamn. Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 20, 1 (*Svenska landsmål ock svenskt folkliv* 1904, Heft 2); derselbe *ANF* 18 (1902), S. 363.

[142]) Kleine irische Beiträge, *Festskr.* Alf Torp 1903, S. 239; dazu Hellquist im Etymolog. Wörterbuch [2] (s. Lundberg, Anm. 11), Hesselman, *Från Marathon till Långheden, (Nord. texter o. unders.* 7) S. 138, 191 f. Ich verdanke Auskunft über diese Frage vor allem H. Kuhn (brieflich).

vum *tivar* vorliege, ist nicht wahrscheinlich. Indessen macht anderes[143]) es überhaupt zweifelhaft, daß wirklich ein theophorer Name vorliegt (s. de Vries RG. II §238), so daß man von diesem Namen besser absieht. Bestehn bleibt aber die Feststellung, daß eine größere Zahl von Naturnamen[144]) den Namen Tyrs als ersten Bestandteil trägt: in Dänemark *Tislund, Tisbjǫrg, Tisø, Tisvilde;* in Schweden *Tisjön,* in Norwegen *Tysnes, Tislǫg,* während der Name Tyr sich in Bezeichnungen menschlicher Siedlungen in Mittelschweden und sonst nicht findet. Das deutet darauf hin, daß Tyr eben der ältere Gott ist, der zur Zeit der Entstehung der Siedlungsnamen bereits zurückgetreten war — was ja auch zu dem stimmt, was wir sonst von Tyr wissen oder annehmen. In der jüngeren Schicht geographischer Namen, den Siedlungsnamen, in der also Tyr fehlt, tritt nun eine ganze Reihe anderer Götternamen auf: Ullr, Njǫrdr; Thor, Freyr, Freyja; Odin. Aber auch hier ist eine weitere, zeitliche Scheidung möglich. Auszugehn ist dabei mit Wessén[145]) von der bekannten Tatsache, daß sehr oft christliche Kirchen an Stelle heidnischer Kultplätze treten. Nun sind unter 73 Ortsnamen, die mit Thor, Freyr und Odin gebildet sind, 24 als Namen von Kirchspielen erhalten geblieben, während von 23 Namen mit Ull keiner mit Sicherheit als Kirchspielname weiterlebt (unter 18 *Ullevi* sicher keiner), und unter 13 Namen mit Njǫrd nur ein einziger. Daraus ist zu schließen, daß die Plätze des Ull- und Njǫrdkultes bei Übernahme des Christentums bereits verlassen waren. Ull- und Njǫrdkult gehören einer frühen Periode der nordischen Religion an, die Namen ihrer Kultplätze sind mithin als eine ältere Gruppe der Ortsnamen auszuscheiden. Die dann übrig bleibende jüngere Gruppe läßt sich nun nach Sahlgren für die Mälarprovinzen nochmals weiter aufteilen auf Grund des Vorkommens von

---

[143]) Schon die sprachliche Form macht Schwierigkeit; man sollte *Tis-*, nicht *Ti-*, erwarten; vgl. Noreen, *Svenska Landsmdl* 1911, S. 273 ff., de Vries RG. II § 238, 241.

[144]) S. auch de Vries RG. II, § 241.

[145]) *Minnen av forntida gudsdyrkan i Mellansveriges ortnamn: Studier i nord. Fil.* 14 (1923), 1; ders., *Studier till Sveriges hedna mytologi, Upps. Univ. Arsskr.* 1924, 6; ders. *Nordiska Namnstudier, Upps. Univ. Arsskr.* 1927, Nr. 3; ders. Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie, *Acta philolog. Skandin.* 4 (1929), S. 97—113.

-tuna als Grundwort. Dieses Wort begegnet in Zusammensetzungen mit Ull und Njord, reicht also in die ältere Periode zurück; andererseits reicht es aber auch in die jüngere Gruppe hinein und tritt auf mit Thor, Freyr, Freyja — aber nicht mit Odin. Diese Bildungsweise muß also erloschen gewesen sein, als der Odinkult diese Gegend erreichte. Was für Mittelschweden gilt, scheint auch für Norrland und Norwegen zu gelten; für Südschweden fehlt es mir zur Zeit an dem nötigen Material.

21. Thor und Odin in Saga und eddischer Dichtung. Man hat oft darauf hingewiesen, Thor stehe in der norwegisch-isländischen Saga im Vordergrund, Odin aber in der eddischen und skaldischen Dichtung und bei Snorri. Das ist allerdings einzuschränken; denn Odin spielt in der Saga eine große Rolle, was natürlich ist, da zur Zeit unserer Saga ja die Odinreligion im Norden im allgemeinen Vordringen war. Trotzdem bleibt bestehn, daß die Saga Thor in der festen Verbindung mit dem Volksbrauch und damit die historische Kontinuität des Thorglaubens aufs deutlichste zeigt. Daneben aber ist ein zweites von besonderem Gewicht. In der eddischen und skaldischen Dichtung wie bei Snorri ist zwar Odin der Herr (*Valfaþer*). Thors Stellung ist ihm gegenüber gelegentlich untergeordnet, aber keineswegs so gering, wie man wohl anzunehmen geneigt ist. Vielmehr gibt es viele Stellen, die ihn als gleichgeordneten oder gar als den Überlegenen zeigen. Odin ist der, dessen dauernde Sorge dem Bestand der Welt und des Götterreiches gilt: Befragung Mimis mit Verpfändung des Auges, Befragung der Seherin, Sammlung eines Heeres für den letzten Kampf sind Zeugnisse dafür. Aber auch Thors ganzes Wirken ist auf dasselbe gerichtet, weniger in der Form der Vorsorge, aber in dauernder Ausführung des Notwendigen, der Bekämpfung der Riesen. Der Dichter läßt ihn Harbardslied 23 selbst sagen, daß nur sein Kampf gegen die Riesen bis jetzt die Menschheit erhalten hat, „ausgetilgt würden die Menschen in Midgards Reich". Dazu ist Lokis Warnung (*Thrk.* 18) zu stellen, daß die Riesen bald Asgard bewohnen würden, wenn Thor seinen Hammer nicht heimhole. In der *Lokasenna* werden alle Götter geschmäht, auch Odin Str. 22. 24, Thor 57 ff. Aber es ist ein Unterschied: Keiner, auch Odin nicht, hat die Kraft, dem Lästerer den Mund zu stopfen; vor Thor allein weicht Loki (Str. 64), denn dessen

Gewalt scheut er: „einzig vor dir will ich abziehen; denn du schlägst zu.“ Vǫl. 15 zeigt Thor in dem nämlichen Lichte: in der ratlosen Versammlung der Götter ist er es allein, der nicht tatenlos zuhört: „Nur Thor schlug zu zorngeschwollen; selten sitzt er, wenn er solches hört.“ Dabei ist es nicht das Bild eines Wildlings, eines Raufbolds, sondern eines wirklich kraftvollen Helfers, den die Götter herbeirufen, wenn die Lage besonders gefahrvoll wird, so als die Götter *Skaldskaparmál* 41 in Thors Abwesenheit den gefährlichen Vertrag mit dem Riesen über die Erbauung von Asgard geschlossen haben, dann aber den Riesen betrogen hatten und dieser in Riesenzorn gerät. Sie rufen Thor an *kǫlluđa þeir á þór*, der sofort kommt und mit seinem Hammer den Riesen erschlägt. Für ihn gibt es keinen Vertrag mit dem Feind der Götter. Noch wirkungsvoller ist die entsprechende Stelle in der Geschichte von Hrungnir (*Skaldskaparmál* 17). Entsprechend nennt die *Snorra Edda* (*Gylf.* 20) Thor, nicht Odin, den stärksten der Asen und stärker als alle Götter und Menschen. Und von Widar, dem Sohn Odins und der Riesin Grid, der berufen ist, den Fall Odins in *Ragnarǫk* an dem Fenriswolf zu rächen, heißt es (*Gylf.* 28) nicht, er sei fast so stark wie Odin, sondern fast so stark wie Thor. Diese Stellen verlangen eine Erklärung. Soll man annehmen, daß Thors Rolle hier gehoben werden soll? Das doch wohl kaum: denn die Kreise, aus denen dieses Hervorheben Thors stammt, sind doch dieselben, die sonst Odin in den Vordergrund rücken. Wenn trotzdem nicht dieser, sondern Thor der in Gefahren sicher Stehende, der Erhalter und Retter ist, so kann das nur den einen Grund haben: in diesen Zügen Thors muß etwas Altes vorliegen, das zwar zu der Vorstellung vom Götterkönig Odin gar nicht paßt, aber doch so stark lebendig geblieben ist, daß es auch im Kreise der Odinverehrer nicht bei Seite geschoben werden konnte. So gewinnen wir auch hier ein Zeugnis für Nachleben wichtiger Züge aus einer Zeit, in welcher Odin noch nicht den hohen Rang hatte, den die Zeit ihm sonst zuerkannte.

22. Die Geschichten vom Wanenkrieg und von Odins Verbannung, so verschieden sie sind, sollen im Zusammenhang behandelt werden, denn sie stellen uns vor die gleichen Fragen und führen wohl auch zu der nämlichen Antwort. Am

Wanenkrieg wird immer wohl trotz fortdauernd wiederholter wissenschaftlicher Behandlung [146]) ein ungeklärter Rest bleiben, zumal die nordischen Berichte nicht in allem übereinstimmen [147]) und in anderem unklar sind. Das für unsere Zwecke wichtige Hauptthema ist indessen klar genug ausgesprochen: der Kampf findet statt zwischen den Asen unter Odin und den Wanen; er endet mit einem Kompromiß, gegenseitiger Stellung von Geiseln und Geltung der beiden Kulte nebeneinander. Die Geschichte von Odins Verbannung [148]) ist in drei Fassungen überliefert, wobei Einzelheiten verschieden sind. 1) *Ynglingasaga* Kap. 3 (Golther S. 306): Odin hatte zwei Brüder: Wili und We, die, wenn er abwesend war, die Herrschaft für ihn führten. Als er einmal sehr lange fort blieb, so daß man glaubte, er komme nicht wieder, teilten sie sein Erbe; sein Weib Frigg hatten sie gemeinsam (Eine Anspielung darauf bildet *Lokasenna* 26: „Wili und We hast du, Widrirs Gattin, beide an die Brust gedrückt.") Dann kam Odin heim und nahm sein Weib wieder an sich [149]). 2) Saxo Grammaticus (ed. Holder) III, S. 78 ff. (Golther 306 f.): Nach Baldrs Tod weissagt ein Finne dem Gott Odin, er werde mit Rinda, der Tochter des Russenkönigs einen Sohn haben, der Baldr rächen werde. Odin zieht fort, um Rind zu gewinnen. Als es ihm als Heerführer, als Goldschmied, als Kämpe nicht gelingt, greift er zur List und macht Rind durch Runenzauber wahnsinnig; als zauberkundige Magd setzt er seinen Willen durch [150]). Der Sohn beider ist *Bous*. Die anderen Götter finden Odins Handlungsweise unwürdig, nehmen ihm seine Stellung als Oberhaupt und verbannen ihn. An seine Stelle setzen sie den Ollerus, dem sie auch Odins Namen beilegen. Odin aber verschafft sich Anhänger, kehrt zurück, vertreibt nach zehn Jahren Ollerus wieder, der nach Schweden flieht, wo er dann von Dänen erschlagen wird. 3) Die dritte Fassung, gleichfalls bei Saxo (I, 25 f.; Golther S. 307): Frigg, Odins Gattin, gibt sich einem Diener hin, damit

---

[146]) Literatur bei de Vries RG. II § 232. Hinzu tritt nun noch K. A. Eckhardt, Der Wanenkrieg (Germanenstudien, Heft 3) Bonn 1940.

[147]) Über die Differenzen zuletzt Eckhardt a. a. O. S. 3 ff.

[148]) Literatur: de Vries RG. II, § 165.

[149]) ed. Jónsson, *Heimskringla* I, S. 11 f.

[150]) Über die romanhafte Ausführung s. Herrmann, Kommentar zu *Saxo*, S. 229 ff.

er eine goldene Bildsäule Odins zerstöre, die sie zu Schmuck verarbeiten läßt. Aus Zorn darüber geht Odin freiwillig außer Landes. Ein berühmter Zauberer Mitodin reißt die Herrschaft an Odins Stelle an sich. Odin aber kehrt zurück, Mitodin muß nach Fünen fliehen, wo ihn das Volk erschlägt. Aber noch im Tode erregt er Pest, bis man die Leiche ausgräbt, den Kopf lostrennt und einen Pfahl durch den Leib treibt. Die von Mitodin eingesetzten falschen Götter setzt Odin ab und zerstreut ihre Priester, die Magier, durch den Glanz seiner Herrlichkeit. — Es ist nicht zu bezweifeln [151]), daß in diesen Erzählungen die nämliche Geschichte vorliegt nur in verschiedener Ausgestaltung. Wir müssen versuchen, das Ursprüngliche herauszuschälen. Verschieden sind die Gründe der Verbannung oder Abwesenheit; verschieden auch die Vertreter des abwesenden Gottes. In der Ynglingasaga wird kein besonderer Grund der Abwesenheit angegeben, in den anderen Fassungen verschiedene Gründe: in Saxo III moralische Verbannung, Saxo I freiwilliges Weggehn wegen der Untreue der Frigg. Die überflüssig wortreiche Begründung der Verbannung bei Saxo III zeigt durchaus Stil und Denkweise des jungen Erzählers. Noch unechter, weil durchaus ungermanisch, scheint der Kummer Odins bei Saxo I. In beiden Fällen liegen offenbar z. T. recht ungeschickte Motivierungsversuche vor für die nicht mehr verstandene Abwesenheit des Gottes, die ursprünglich eben eine einfach gegebene Tatsache war, die als solche einer Motivierung nicht bedurfte. Merkwürdig ist dabei die Rolle der Frigg: In 1 gehört sie den Brüdern Odins an während dessen Abwesenheit. In 2 wird nicht gesagt, ob der an Odins Stelle gesetzte Ollerus auch als Gatte der Frigg zu gelten hat, aber es ist wohl wahrscheinlich. In 3 ist ihre Untreue Grund für Odins Abwesenheit. 'Untreue' ist gewiß auch nur eine junge Formel für die alte schlichte Tatsache, daß Frigg nicht immer Odins Gattin war, sondern einem anderen angehörte. Die Vertreter Odins sind in allen drei Fassungen verschieden. Odins Brüder Wili und We begegnen außer im Zusammenhang mit dieser Sage (Lokasenna) in Thiodolfs *Ynglingatal* Str. 3 (*Skj. B* I, S. 7), in der *Ynglingasaga* Kap. 5 (*Heimskringla* S. 14), in der *Snorra Edda* (*Gylfaginning* 6) und in den *Vǫlsunga rí-*

[151]) Anders Bing, s. u.

mur [152]), Wili allein auch in Egils *Sonatorrek* [153]) Str. 23. Keine der Stellen außer *Ynglingatal* [154]) geht über die zweite Hälfte des 10. Jhs. zurück. Man hat in Odin, Wili und We bekanntlich eine Nachahmung der christlichen Trinität sehen wollen[155]), indem man von der Etymologie ausging, die indessen nicht völlig gesichert ist [156]). Anderseits hat man hohes Alter erweisen wollen, zuletzt de Vries RG. II, § 218 mit Hinweis auf die Alliteration der Namen mit Odins Namen. Aber dies ist nicht stichhaltig. Abfall des *w-* vor dunkelm Vokal erfolgte im Norden erst [157]) um oder nach 800, es könnte also damals noch eine solche Alliteration gebildet worden sein. Überdies scheint Alliteration von anlautendem Vokal mit *w-* auch später nicht völlig ausgeschlossen. So bleibt das Brüderpaar doch jüngeren Ursprungs verdächtig. Odins Vertreter bei Saxo III Ollerus ist selbstverständlich mit Ullr gleichzusetzen. Der Name von Odins Vertreter bei Saxo I Mitodin ist öfter Gegenstand bekannter etymologischer Erklärungsversuche gewesen, wobei man ihn als eine Zusammensetzung mit Odin betrachtet hat, wozu man sich durch den Namensanklang verleiten ließ. Wenn man ihn daraufhin als Mitodin 'Mitregent' Odins deutet, so hat man abgesehen von sprachlichen Schwierigkeiten nicht beachtet, daß er ja keineswegs Mitregent Odins ist, sondern Gegner. Eine sachlich bessere andere Deutung, die ihn als falschen Odin erklärt [158]), übersieht, daß eine solche Namengebung in eine alte Geschichte, die ernst genommen werden will, nicht paßt. Etymologisch einwandfrei ist die Gleichsetzung [159]) mit aisl. *mjǫtuðr*, ags. *metod* 'Maß, der Messende, Schicksal'. Golther möchte die bei Saxo überlieferten Namen vereinigen. Er meint, die ursprüngliche Benennung sei *Ullr mitoðinn* gewesen, 'Ullr, der Messende'; die beiden Sagenfassungen hätten in verschiedener Richtung vereinfacht. Sehen wir von allem ab, was in der Ver-

[152]) In der Edda-Ausgabe von Möbius, S. 240.

[153]) *Skjald. B* I, S. 37.

[154]) Trotz Bugge, s. Mogk, S. 668.

[155]) Literatur bei de Vries, RG. II, § 241.

[156]) Die Quantität der Stammsilbe von Wili ist unsicher.

[157]) Noreen, Altisl. Grammatik, S. 128 (§ 228); *Antikv. Tidsskr.* X, 265; B. Kahle, Altisl. Elementarbuch S. 56 (§ 226).

[158]) Much, Der german. Himmelsgott, S. 254 zu altind. *mitha.*

[159]) Kauffmann, PBB. 18, S. 188; Golther S. 308.

bannungsgeschichte Beiwerk ist oder sein kann, so bleibt als gemeinsamer Kern der drei Berichte übrig: der Götterherrscher Odin war aus irgendeinem Grund abwesend. An seiner Stelle herrschte ein anderer, dem auch, vielleicht, seine Gattin angehörte.

Fragen wir, was die beiden Geschichten, Wanenkrieg und Odins Verbannung, für unsere Kenntnis von der germanischen Religion bedeuten, so stehen wir bei beiden vor zwei theoretisch denkbaren Wegen zur Erklärung (de Vries, RG. II § 165, 1): die eine geht aus von religionswissenschaftlichen Gegebenheiten, die andere zielt aufs Historische; eine Einigung ist noch nicht erzielt worden. Beim Wanenkrieg stehn noch die beiden jüngsten Äußerungen zur Sache auf verschiedenen Standpunkten. Eckhardt sucht die historische Erklärung, während de Vries entschieden sagt: „jedenfalls soll man die Erklärung eher auf religiösem als auf historischem Gebiet suchen." Ebenso verhält es sich mit der Erklärung der Verbannungsgeschichte. Auch hier zerfallen die Meinungen in der Hauptsache in zwei Gruppen, je nachdem sie auf eine historische Erklärung ausgehn oder sie ablehnen. Der Hauptvertreter der letztgenannten Richtung ist unter den neueren wieder de Vries [160]). Ebenso hat sich früher Schück ausgesprochen (*Studier i nordisk Litteratur och Religionshistorie* 1904 II, S. 184 ff.); er nimmt Wechselgottheiten an, von denen jede eine bestimmte Zeit herrscht. Ullr-Mitodin betrachtet er dabei als den winterlichen, Odin als den sommerlichen Herrscher (Mai und Wintergrafen). Bing [161]) teilt für die Fassung von Mitodin diese Auffassung, während er an der Ollerusfassung mehr den Charakter einer Geschichte als eines Mythus findet. Nur Beeinflussung durch die Mitodingeschichte nimmt er an. Auch Much (a. a. O. S. 254) meint, die Verbannungsgeschichte sei am leichtesten als Jahreszeitenmythus zu verstehen. Zur historischen Erklärung neigen E. H. Meyer, Mythologie der Germanen S. 377: „Vielleicht sind in beiden Nebenbuhlern (Ollerus und Mitodin) des höchsten Gottes alte von ihm zurückgedrängte Landesgottheiten zu erkennen, denen man noch wenigstens zeitweilig die Oberherrschaft zusprach" und, allerdings ganz

[160]) *C.*, S. 38 ff.; RG. II § 165.
[161]) *Maal og Minne* 1916, S. 106 ff.

anders, R. M. Meyer, Altgerm. Rel.-Geschichte, S. 223: „wahrscheinlich . . . irgendein religionsgeschichtliches Intermezzo . . . etwa die vorübergehenden Erfolge eines finnischen Zaubergottes."

Nicht ganz klar ist Lindroths Ansicht[162]). Er sagt zwar deutlich, im Kampf zwischen Odin und Ullr sei der Kampf zwischen zwei Hauptgöttern zweier konkurrierender Kulte zu sehen. Aber es ist nicht klar, ob er sachliche oder historische Konkurrenz sieht. Und auch seine Deutung Ulls als eines Mondgottes gibt darüber keinen Aufschluß. Eigene Wege gehen Frazer und F. R. Schröder. Frazer (*The golden Bough* III, 57 f.) denkt an einen Niederschlag des Brauches vom großen Uppsalafest, bei dem ein Stellvertreter des Gottes getötet wurde, das sei eben Ollerus, der ja nach Saxo in Schweden getötet wird. F. R. Schröder[163]) sieht in Mitodin eine Art Antiodin und erinnert daran, daß die Manichäer einen falschen Mithras kennen; vielleicht stecke im Namen Mitodin ein unverstandener Rest des Namens Mithras.

Um zu einer Entscheidung zu kommen, wird es nicht nötig sein, jede einzelne Auffassung in allen Einzelheiten zu prüfen; das Grundsätzliche muß genügen. Wie die Dinge liegen, wird man nur *per viam exclusionis* weiter zu kommen hoffen dürfen; es wird sich also darum handeln, ob es gelingt, einen der beiden Wege als grundsätzlich ungangbar zu erweisen. Die Erklärung beider Geschichten aus religiösen Gegebenheiten, wie sie de Vries und andern vorschwebt, müßte zur Voraussetzung haben, daß die in beiden Geschichten erzählten Gegensätze Ausdruck wären von Gegensätzen, deren Ausgleich Gegenstand der religiösen Anschauungen der Germanen gewesen sein müßten. Äußere Motive irgendwelcher Art dürften nicht mitsprechen; sobald irgend etwas nicht in der Religion selbst Liegendes herangetragen wird, ständen wir bereits auf dem Boden einer historischen Erklärung. Das wäre z. B. schon der Fall, wenn beim Wanenkriege alte Clangegensätze, auf die de Vries hindeutet, vorlägen; denn ob wir in den Streitenden große Völker, Volksgruppen oder Clane sehen, macht in der Sache keinen Unterschied. Auch was Höfler[164]) andeutet, kommt im

[162]) *Antikv. Tidsskrift f. Sverige* 20, Nr. 4, S. 51.

[163]) Altgerman. Kulturprobleme (1929), S. 122.

[164]) Kultische Geheimbünde der Germanen I, S. 295.

Grunde auf eine historische Erklärung hinaus. — Grundsätzliche Vorstellungen innerhalb einer Religion, die sich zu Mythen von Kämpfen verdichten können oder müssen, begegnen tatsächlich in vielen Religionen, sei es der Gegensatz zwischen himmlischen und chthonischen Mächten, zwischen hellen und dunkeln, sommerlichen und winterlichen Gewalten, oder auf einer vergeistigten Stufe zwischen gutem und bösem Prinzip. Dies letztgenannte kann jedenfalls nicht als Grundlage des Wanenkriegs betrachtet werden: schon die Beendigung des Kampfes durch einen Vertrag müßte eine solche Annahme ausschließen, auch wenn wir über Asen und Wanen weniger gut Bescheid wüßten, als der Fall ist. Für die Verbannungssagen bliebe es aus solchen Gründen offen, aber auch hier ist in der Erzählung keine Spur solcher Denkweise: man kann weder Odin noch seine Gegner als Vertreter eines guten oder schlechten Prinzips fassen. Aber auch die andern Gegensätze sind weder in den Vorgängen des Wanenkrieges noch der Verbannungssagen wiederzuerkennen. Wo solche Gegensätze vorliegen und zum Austrag gebracht werden, ist der normale Gang der Handlung der: der lichte sommerliche Gott unterliegt, er stirbt, aber er wird entweder wieder ins Leben zurückgerufen oder er wird gerächt durch einen Nachfolger, in welchem er gleichfalls wieder auflebt. Mit diesen Vorstellungen pflegt ein Kultbrauch verbunden zu sein, in welchem das Unterliegen des lichten Gottes beklagt und seine Wiederkehr festlich begangen wird. Die Geschichte vom Wanenkrieg — um diesen zunächst allein zu betrachten — zeigt von der angegebenen Handlung nichts. Auch von einem Kultakt, in dem die Vorstellung vom Wanenkrieg ihren sichtbaren Niederschlag gefunden hätte, erfahren wir nichts. Daraus ergibt sich, daß die Vorstellung vom Wanenkrieg kein Bestandteil der germanischen Religion ist. Es handelt sich bei ihm nicht um einen Mythus, sondern um eine Sage; davon hat die Erklärung auszugehn. Welcher Art diese Sage sein kann, bleibt zu erwägen. Nicht ausreichen könnte meines Erachtens die Annahme einer einfachen ätiologischen Sage [165]), einer Sage also, welche keinen realen Hinter-

[165]) Auf eine reine noch kaum eigentlich sagenhaft gewordene Ätiologie käme auch Ödeens Ansicht hinaus, nach der die Vorstellung vom Wanenkrieg erst ein recht spätes Erzeugnis der Vikingerzeit wäre (*Ark. f. nord. Filologi*,

grund hat, sondern nur ein Versuch ist, das Nebeneinander der Kulte zu erklären. Eine solche Erklärung ist überflüssig: das Nebeneinander verschiedener Kulte ist in jeder heidnischen Religion etwas ganz selbstverständliches. Ebensowenig wie die Vielheit anderer Kulte bedürfte das Nebeneinander von Asen- und Wanenkult an sich einer Begründung. Es muß schon ein besonderer Fall vorliegen; und diese Besonderheit kann nur in den Vorgängen liegen, die zu diesem Nebeneinander geführt haben. Mit anderen Worten heißt das: die Geschichte vom Wanenkrieg ist eine wenn auch noch so sehr verblaßte Reminiszenz, nun aber selbstverständlich nicht an Kämpfe von Göttern — wozu sollten sie sich bekämpfen, wenn sie keine inneren Gegensätze darstellten? — sondern von Völkern, welche verschiedene Kulte ausübten. Aber diese Kriege sind nicht etwa Religionskriege — Religionskriege kennt das Heidentum nicht. Vielmehr wird die Sache so liegen, daß sich sozusagen fast zufällig aus den Kämpfen eine Auswirkung auf das kultische Gebiet gab. Es ist ein ganz natürlicher Vorgang: Jedes Volk hat seine Kulte; ein Ausgleich zwischen kämpfenden Völkern wird automatisch auch zu einem Ausgleich der Kulte führen. Und so ergibt sich der früher schon von vielen gezogene Schluß, daß irgendeinmal irgendwo germanische Völker, welche diese verschiedenen Kulte übten, zusammenstießen und daß es zwischen ihnen zu einem kultischen Ausgleich kam, wie ihn dann die spätere Zeit zeigt.

Irgendwann und irgendwo; denn über Zeit und Ort dieser Vorgänge sagt uns die Sage nichts. Sie sind bei den Anhängern einer historischen Erklärung vielfach umstritten. Was die Zeit betrifft, so denkt man wohl meist an eine kaum genauer zu bestimmende Vergangenheit. Eine besondere Stellung nimmt jedoch K. A. Eckhardt ein. Er folgt der Ansicht Günterts [166]) über die Entstehung des Germanentums und verficht die These, es handle sich beim Wanenkrieg um Reminiszenzen frühster Zeit an einen Kampf der Megalithbauern als Wanenverehrer mit den nach Norden vorstoßenden indogermanischen Streitaxtleuten, zu datieren um 2000 vor Chr. Gottheiten beider Kämpfer waren nach dieser Annahme einerseits die von den Mega-

Tillägsband zu XL N.F. *Festskrift* Axel Kock, S. 298—303: *Vanamytens religionshistoriske betydelse).*

[166]) Ursprung der Germanen, S. 46 ff., 68, 97 ff., 152.

lithbauern verehrten Wanen, anderseits ein Göttergeschlecht in Riesengestalt unter Hymir und seinem Sohn Tyr. Die Asen unter Odin seien erst infolge eines Sagenwandels an Stelle von Hymir und Tyr getreten. Welchen Anlaß sich Eckhardt dafür denkt, ist vorläufig nicht sicher erkennbar; es scheint aber, daß er Ersatz der alten verschwommenen Reminiszenz durch Erinnerung an Ereignisse annimmt, die der Gegenwart näher lagen, und daß er in der jüngeren Form der Wanenkriegssage einen Beleg für Odins Vordringen sieht. In diesem Punkt könnte seine These sich mit Ödeens scheinbar diametral entgegengesetzten Ansicht berühren oder in ihr ihre Ergänzung finden.

Als Gegend, in der sich die im Wanenkrieg nachklingenden Ereignisse abspielten, wurde teils Norddeutschland, teils Skandinavien betrachtet. Norddeutschland, wofür Mogk (*FFC.* 51, S. 4) sich aussprach, ist zwar nicht ganz unmöglich, da ja auch hier Wanenverehrer in den Nerthusvölkern und Asenverehrer in naher Nachbarschaft wohnten, aber die größere Wahrscheinlichkeit spricht für Skandinavien und zwar für Skandinavien im engeren Sinn. Dafür spricht, daß wir die Geschichte nur aus nordischen Quellen kennen und selbst der Däne Saxo nichts davon weiß, was stark gegen Jütland spricht. Damit fällt die Möglichkeit weg, an die man früher gedacht hat, daß nämlich der Wanenkrieg das Eindringen der Wanen in das Asengebiet im Auge habe. Was in früheren Abschnitten, besonders in dem über die Ortsnamen vom relativen Alter der Kulte ausgesagt wurde, kann nur mit dem Vordringen des Odinkultes, nicht des Wanenkultes in Einklang gebracht werden. Zu der entgegengesetzten Annahme hat man sich offenbar dadurch verleiten lassen, daß die Wanen als Eroberer der Burg der Asen geschildert werden. Man darf aber nicht übersehen, daß in der *Heimskringla* ausdrücklich gesagt wird: „Odin zog mit einem Heer gegen die Wanen", und daß auch in der *Vǫluspa* 24 Odin durch den symbolischen Speerwurf als der Angreifer bezeichnet wird.

Bei den Erzählungen von Odins Verbannung erhebt sich dieselbe Frage: Mythus oder Geschichte? Nehmen wir einmal an, es könne ein Mythus sein, Verbannung und Wiederkehr sei nur eine neue Formel für Sterben und Wiederaufleben des Gottes, wie es de Vries auffaßt. Wir hätten darnach zu fragen,

ob die Rollenverteilung Odin—Wili und We (oder Ollerus, oder Mitodin) zu dem Jahreszeitenmythus paßt. Es könnte der Darstellung im 'Mythus' entsprechend nur so angenommen werden, daß Odin der zeitweilig verschwindende Vegetationsgott wäre, die Vertreter die Gegenspieler. Mag auch an Odins Gestalt im letzten Kern immer noch etwas Unerklärtes haften, und mag er, vielseitig wie er war, auch im Laufe der Zeit in Verbindung mit Ackerbaubräuchen erscheinen — daß er ursprünglich kein sommerlicher Vegetationsgott gewesen sein kann, darüber besteht doch wohl kein Zweifel. Nur eine Wanengottheit könnte in solcher Rolle erscheinen. Man würde von mancher Seite her eher zu der Ansicht kommen, daß Odin ursprünglich der dunkle, der winterliche Gott sein müßte, was durch seine Rolle in die Sage ausgeschlossen ist. Ull anderseits — von Mitodin wissen wir ja weiter nichts — als eine winterliche Gestalt aufzufassen bereitet gleichfalls Schwierigkeiten. Man hat zwar geglaubt, als Schneeschuhläufer habe er Zusammenhang mit dem Winter. Dabei übersah man, daß der Skilauf im Norden keinesfalls nur Wintersport ist. Was wir sonst von ihm wissen, widerspricht[167]) einer solchen Auffassung Ulls.

So widerspricht die Gestalt beider Götter der Annahme, die Verbannungsgeschichte enthalte den Niederschlag eines alten Vegetationsmythus. Auch Frazers Auffassung ist mit dem Inhalt der Geschichte und dem Charakter der Götter nicht zu vereinbaren; wir müßten bei dem von ihm angenommenen Zusammenhang mit dem Uppsalafest in der Rolle des Vertriebenen ebenfalls eine Wanengottheit erwarten.

Die an die Spitze gestellte Frage: ‚Mythus oder Sage?' wird also in demselben Sinn wie bei der Geschichte vom Wanenkrieg zu beantworten sein: die Verbannungsgeschichte ist weder ein Mythus noch hat sie kultische Grundlage. Nur als Sage ist sie zu verstehn. Diese Sage zeigt uns zwei Götterherrscher im Wechsel miteinander. Ein dauernder Wechsel solcher zweier Götter h e r r s c h e r ist natürlich eine Unmöglichkeit, wohl aber ist ein einmaliger Vorgang denkbar. Parallelen aus anderen Religionen sind bekannt genug. Von einem der Gegner, Ullr,

[167]) Auch de Vries gibt zu, daß Ullr schwer als Gott der *barreness of winter* zu verstehen ist.

wissen wir nun aber bereits, daß hohes Alter und hoher Rang ihm gleicherweise gesichert sind. Ganz ähnlich wie bei Thor sehen wir auch bei ihm noch in der eddischen Dichtung Züge, die auf frühere hohe Geltung weisen: ich erinnere nur an *Grm* 42 und die Eidformel. Das Zeugnis der Ortsnamen tritt als wichtiger Beleg hinzu. Nach seiner uns bekannten zeitlichen Stellung kann also Ull nur der abgelöste nicht der ablösende Gott sein. Und die Verbannungsgeschichte müßte das zum Ausdruck bringen, wenn sie sich den übrigen Zeugnissen sinngemäß anreihen soll. In Wirklichkeit scheint die Sage ganz anderes auszusagen: sie spricht zwar von Ablösung Ulls durch Odin, schickt aber als Vorgeschichte eine Ablösung Odins durch Ull, also eine ‚vorübergehende' Abwesenheit voraus. Die große Frage ist die, ob das ausreichend aus der der Sage innewohnenden Logik erklärt werden kann. Diese Erklärung hat schon vor einem halben Jahrhundert Golther[168]) gefunden; sie hat wohl nur deshalb nicht überzeugt, weil man sich über den Charakter der ganzen Geschichte nicht klar war. Es ist nach Golther davon auszugehn, daß der Bericht im Kreise der Odinverehrer entstand, von denen nun das Eindringen Odins als ein Wiedereindringen in alte verlorene Rechte dargestellt wird. „Für Eroberung", sagt Golther, „stellt sich immer ein beschönigender Rechtsgrund ein", und führt als schlagende Parallele die Sage von Dietrich von Bern an, die auch die Eroberung Italiens durch Dietrich zur Wiedereroberung macht und als Vorgeschichte die nie geschehene Vertreibung Dietrichs aus Italien hinzu erfindet. Entsprechend hat auch die Sage von Odins Kampf um die Herrschaft im Götterstaat die Ereignisse, wie es für ihre Zwecke dienlich war, zurechtgerückt und hat den Usurpator zum Wiedereroberer gemacht. Wie die Untreue Friggs nur eine junge Formel ist für die Tatsache, daß Frigg einst nicht Odins Gattin war [169]), so ist die 'Verbannung' Odins eine Formel dafür, daß er einstmals nicht Herr im Götterstaat war.

Zum Schlusse nur ein kurzes Wort zu zwei früher von mir vertretenen Annahmen. 1) Ich habe früher mit zwei Kämpfen gerechnet, einem, in welchem der Ausgleich zwischen Thorreligion und Wanenreligion erfolgt sei, „lange vor dem Ein-

[168]) S. 308 f.

[169]) Man denke auch an die langobardische Stammsage.

dringen des Odinkultes", und einem zweiten zwischen Odin und den Wanenverehrern. Auch jener erste Ausgleich ist natürlich einmal erfolgt; wir wissen aber nichts Weiteres darüber; der zweite Ausgleich ist tatsächlich der einzige, von dem die Quellen reden.

2) Ich habe früher den bald nach 500 nach dem Norden zurückwandernden Rest der Heruler als das Volk betrachtet, das den Odinkult nach dem Norden gebracht habe. Der Anfang des 6. Jhs. erscheint mir nun für das Vordringen des Odinkultes etwas spät zu sein, obwohl manches dafür sprechen könnte, z. B. das Auftreten des Reiterbildes auf den Brakteaten. Diese Frage ist wohl noch nicht ganz spruchreif.